Beck, Hans-Georg

Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich

Göttingen 1980

DIE KIRCHE IN IHRER GESCHICHTE

Ein Handbuch

begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf

herausgegeben von Bernd Moeller

Band 1, Lieferung D 1

Hans-Georg Beck

Geschichte der orthodoxen Kirche
im byzantinischen Reich



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

GESCHICHTE DER ORTHODOXEN KIRCHE IM BYZANTINISCHEN REICH

von

Hans-Georg Beck



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

ISBN 3-525-52312-2

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980 – Printed in Germany.
 Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

für „Die Kirche in ihrer Geschichte“.

Ein Handbuch im Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

AAMz	Abhandlungen (der geistes- u. sozialwissenschaftl. Klasse) der Akademie der Wissenschaften u. der Literatur, Mainz
AAS	Acta Apostolicae Sedis
ABA	Abhandlungen der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin
ACW	Ancient Christian Writers
ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AelsKG	Archiv für elsässische Kirchengeschichte (Archives de l'Eglise d' Alsace)
AESC	Annales. Economies-Sociétés-Civilisations
AFH	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AFranc	Analecta Franciscana
AGF-G	Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswiss.
AGG	Abhandlungen der Gesellschaft (Akademie) der Wissenschaften zu Göttingen
AGK	Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes
AHA	Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.
AHC	Annuarium Historiae Conciliorum
AHDL	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age
AHP	Archivum Historiae Pontificiae
AHR	American Historical Review
AHSJ	Archivum Historicum Societatis Jesu
AkathKR	Archiv für kath. Kirchenrecht
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
AKultG	Archiv für Kulturgeschichte
ALKgMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft
AMA	Abhandlungen der Bayerischen Akademie d. Wissenschaften zu München
AmrhKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
AnBoll	Analecta Bollandiana
AnOr	Analecta Orientalia
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
AS	Acta Sanctorum
AschlesKG	Archiv für schlesische Kirchengeschichte
ASG	Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.
ASLomb	Archivio Storico Lombardo
ASRom	Archivio della (R.) Società Romana di Storia Patria
ASS	Acta Sanctae Sedis

AuC	J. F. Dölger, Antike und Christentum, Bd. 1–5, 1929–1950
Bardenhewer	O. B., Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 1–4, 2. Aufl. 1913–24; Bd. 5, 1932
Barth, PrTh	K. B., Die protestantische Theologie im 19. Jh., 2. Aufl. 1952
BECh	Bibliothèque de l'Ecole des Chartes
BEH	Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études
BFChrTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGPhMA	Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters
BhistTh	Beiträge zur historischen Theologie
BHR	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BpfälzKG	Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und rel. Volkskunde
BSA	Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften
BSHP	Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français
BSKG	Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte
BSLK	Die Bekenntnisschriften der luth. Kirche, hrsg. vom Deutschen Ev. Kirchenausschuß, 6. Aufl. 1967
BSTVald	Bollettino della Società di Studi Valdesi
BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale
BwürttKG	Blätter für württembergische Kirchengeschichte
ByF	Byzantinische Forschungen
ByzZ	Byzantinische Zeitschrift
Caspar	E. C., Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd 1–2, 1930–33
CathEnc	The Catholic Encyclopedia, Bd 1–15 u Suppl., New York 1907–22
CCath	Corpus Catholicorum
CChr	Corpus Christianorum
CConf	Corpus Confessionum
ChH	Church History
CHR	Catholic Historical Review
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hrsg. v. J. Alberigo, 3. Aufl. Bologna 1973
CR	Corpus Reformatorum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv für Geschichte (Erforschung) des Mittelalters

DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Bd 1–15, Paris 1907–53
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, Paris 1912ff.
DThC	Dictionnaire de Théologie Catholique, Bd 1–15, Paris 1930–50
DVfLG	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DW	Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte, 9. Aufl. hrsg. v. H. Haering; 10. Aufl. hrsg. v. H. Heimpel u. H. Geuß
EA	M. Luther, Werke, Erlanger Ausgabe
EC	Enciclopedia Cattolica, Bd 1–12, Rom 1949–54
EHR	English Historical Review
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon, Bd 1–3, 2. Aufl. 1961–62
Escobar	Ordini e Congregazioni Religiose, hrsg. v. M. E., Bd 1–2, 1951–53
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
Eus	Eusebius, Historia Ecclesiastica, hrsg. v. E. Schwartz, 2. Aufl. 1914
EvTh	Evang. Theologie
FChLDG	*Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte*
FDA	Freiburger Diözesan-Archiv
FGLP	Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus
FKDG	Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte
FKGG	Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte
Fliche-Martin	Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours, hrsg. v. A. F. u. V.M.
FMSt	Frühmittelalterliche Studien
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien
FS	Franziskanische Studien, Werl
FSt	Franciscan Studies, St. Bonaventure, N. Y.
FuF	Forschungen und Fortschritte
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GdV	Geschichtsschreiber der dt. Vorzeit in dt. Bearbeitung
Gebhardt-Grundmann	B. Gebh., Handbuch der deutschen Geschichte, Bd 1–4, 9. Aufl. hrsg. von H. Gr.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen
Grabmann	M. G., Geschichte der scholastischen Methode, Bd 1–2, 1909–11 (Nachdruck 1956)
GWU	Geschichte in Wissenschaft und Unterricht
Haller	J. H., Das Papsttum, Bd 1–5, 2. Aufl. 1950–53 (Nachdruck 1962)
Harnack, DG	A. v. H., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 5. Aufl. 1931 f. (Nachdruck 1964)
Hauck	A. H., Kirchengeschichte Deutschlands, Bd 1–5/2, 3.–4. Aufl. 1911–29 (Nachdruck 1954)
HBAW	Handbuch der classischen Altertumswissenschaft

HDG	Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus, J. Geiselmann u. H. Rahner
Hefele	C. J. v. H., Conciliengeschichte, Bd 1–9, 1855–90; Hefele²: 2. Aufl. Bd 1–6, 1873/90
Hefele-Leclercq	C. J. v. H.–H. L., Histoire des Conciles, Bd 1–9, Paris 1907–21
Heimbucher	M. H., Die Orden und die Kongregationen der katholischen Kirche, Bd 1–2, 3. Aufl. 1932–34
HEM	A History of the Ecumenical Movement 1517–1948, hrsg. v. R. Rouse u. St. Ch. Neill
Hennecke	E. H., Nt-liche Apokryphen in dt. Übersetzung, Bd 1–2, 3. Aufl., hrsg. v. W. Schneemelcher 1959–64
Hennecke Hdb	Handbuch zu den nt-lichen Apokryphen, hrsg. v. E. H., 1904
Hermelink	H. H., Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd 1–3, 1951–55
Hirsch	E. H., Geschichte der neuern ev. Theologie, Bd 1–5, 4. Aufl. 1968
HJG	Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. G. Krüger, 2. Aufl.
HN	H. Hurter, Nomenclator Literarius Theologicae Catholicae, Bd 1–6, 3. Aufl. 1903–13; Bd 1, 4. Aufl. 1926
Holl	K. H., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd 1, 7. Aufl. 1948; Bd 2–3, 1928
HPBl	Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland
HRG	Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte, 1971ff.
HSW	Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 1952ff.
HThR	Harvard Theological Review
HV	Historische Vierteljahresschrift
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1971ff.
HWSt	Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Bd 1–8, 4. Aufl. 1923–29
HZ	Historische Zeitschrift
ILCV	Inscriptiones Latinae Christianae Veteres
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
Jaffé	Ph. J., Regesta Pontificum Romanorum ab Condita Ecclesia ad Annum 1198, Bd 1–2, 2. Aufl. 1885–88 (Nachdruck 1956)
JBrKG	Jahrbuch für (Berlin-)brandenburgische Kirchengeschichte
Jedin, Hdb	Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. J.
JhessKG	Jahrbuch der hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung
JHI	Journal of the History of Ideas
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
JndsKG	Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte
Jöcher	Allgemeines Gelehrtenlexicon, hrsg. v. Chr. J., Bd 1–4, 1750f.; Forts. u.

	Ergänzung Bd 1–6, 1784–1819; Bd 7, 1897
JschlesKG	Jahrbuch (des Vereins) für schlesische (Kirche und) Kirchengeschichte
JThS	Journal of Theological Studies
Jugie	M. J., Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium, Bd 1–5, Paris 1926–35
JWC	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
KÅ	Kyrkohistorisk Årsskrift
KlT	Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen
KRA	Kirchenrechtliche Abhandlungen
KuD	Kerygma und Dogma
Künstle	K. K., Ikonographie der christl. Kunst, Bd 1, 1928; Bd 2, 1926
Kuttner	St. K., Repertorium der Kanonistik, Rom 1937
Landgraf	A. M. L., Dogmengeschichte der Frühscholastik, Bd 1/1–4/2, 1952–56
LAW	Lexikon der Alten Welt, 1965
Le Bras	Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident, hrsg. v. G. Le B.
Lietzmann	H. L., Geschichte der alten Kirche, Bd 1, 3. Aufl. 1953; Bd 2–4, 2. Aufl. 1953
LQF	Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche Bd 1–10, 2. Aufl. 1957–65
LuJ	Luther-Jahrbuch
MA	Moyen Âge, Bruxelles
Manitius	M. M., Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, Bd 1–3, 1911–31
Mansi	J. D. M., Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, Florenz 1757–98; Neudruck u. Forts.: Collectio Conciliorum Recentiorum Ecclesiae Universae, Paris 1899–1927
MeH	Mediaevalia et Humanistica
MG	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500. AA = Auctores Antiquissimi Cap = Capitularia Conc = Concilia Const = Constitutiones DD = Diplomata Epp = Epistolae Leg = Leges LLS = Libelli de lite Poet = Poetae Srg = Scriptores rerum Germanicarum SS = Scriptores
MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Bd 1–15, 1949–73
MGkK	Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung
Mirbt	C. M., Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 5. Aufl. 1934; 6. Aufl. Bd 1, 1967
MPG	J. P. Migne, Patrologia Graeca
MPL	J. P. Migne, Patrologia latina
MS	Mediaeval Studies
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
NAKG	Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
NDB	Neue Deutsche Biographie
Neuner-Roos	J. N. u. H. R., Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 3. Aufl. 1949
NGG	Nachrichten der Gesellschaft (Akademie) der Wissenschaften zu Göttingen
NRTh	Nouvelle Revue Théologique
OrChrA	Orientalia Christiana (Analecta)
OrChrPer	Orientalia Christiana Periodica
Pastor	L. v. P., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd 1–16, 1885–1932; Bd 1–8, Neuaufl. 1906–33
PO	Patrologia Orientalis
Potthast	A. P., Bibliotheca Historica Medii Aevi, 2. Aufl. 1896 (Neudruck 1954)
PRE	Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd 1–24, 3. Aufl. 1896–1913
Prümm	K. P., Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943 (Neudruck 1954)
PS	Patrologia Syriaca
PW	Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, 1893 ff.
QFIAB	Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte
QGProt	Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, 1941 ff.
RBen	Revue Bénédictine
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst, 1966 ff.
RDK	Reallexikon zur dt. Kunstgeschichte, 1937 ff.
RDL	Reallexikon zur dt. Literaturgeschichte, 2. Aufl. Bd 1–3, 1955–57
REByz	Revue des Études Byzantines
RechSR	Recherches de Science Religieuse, Paris
RGA	Reallexikon der germanischen Altertumskunde, Bd 1–4, 1911–19
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd 1–6, 3. Aufl. 1957–62
RH	Revue Historique
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHEF	Revue d'Histoire de l'Eglise de France
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
Ritschl	O. R., Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd 1–4, 1908–27
RivAC	Rivista di Archeologia Cristiana
RMAL	Revue du Moyen-Âge Latin
RöHM	Römische Historische Mitteilungen
RQ	Römische Quartalschrift
RSCI	Rivista di Storia della Chiesa in Italia
RScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RSI	Rivista Storica Italiana
RThAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale

SAB	Sitzungsberichte der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-hist. Kl.
SAH	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg, Phil.-hist. Kl.
SAM	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, Phil.-hist. Abt.
SAW	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu Wien
SC	Sources Chrétiennes
Schieder	Handbuch der europäischen Geschichte, hrsg. von Th. Sch.
Schl	Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–85, hrsg. v. K. Schottenloher, Bd 1–6, 2. Aufl. 1956–58; Bd 7, 1966
SE	Sacris Erudiri
Seeberg DG	R. S., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd 1–2, 3. Aufl. 1922 f.; Bd 3–4/1, 4. Aufl. 1930–33; Bd 4/2, 2. Aufl. *1920 (Bd 1–4 Neudruck 1953)*
Sehling	E. S., Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jh.s, Bd 1–5, 1902–13; Bd 6/1 ff., 1955 ff.
Seppelt	F. X. S., Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jh.s, Bd 1–5, 2. Aufl. 1954–57
SettStCIt	Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull' alto Medioevo
SKG	Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl.
SKRG	Schriften zur Kirchen- u. Rechtsgeschichte
SM	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
Spec	Speculum
StT	Studi e Testi
Stählin	O. S. u. W. Schmid, Die nachklassische Periode der griechischen Literatur, 6. Aufl. 1924
StTh	Studia Theologica
SVRG	Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPh	Theologie und Philosophie
ThQ	Theologische Quartalschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TRHS	Transactions of the Royal Historical Society, London
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
Ue	F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. Bd 1, 1926; Bd 3, 1924; Bd 4, 1923; 13. Aufl. Bd 2, 1958; Bd 5, 1953
VF	Verkündigung und Forschung
VigChr	Vigiliae Christianae
VSAL	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Kl.
VSWG	Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
VuF	Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis f. mittelalterliche Forschung
WA	M. Luther, Werke, Weimarer Ausgabe B = Briefwechsel DB = Deutsche Bibel TR = Tischreden
Wattenbach-Holtzmann	W. W. – R. H., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Die Zeit der Sachsen und Salier, Neuausgabe von F. J. Schmale, Bd 1–3, 1967–71
Wattenbach-Levison	W. W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Vorzeit und Karolinger, bearb. v. W. Levison u. H. Löwe, Bd 1–5, 1952–73; Beiheft bearb. v. R. Buchner, 1953
Wolf QK	G. W., Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, Bd 1–3, 1915–23
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift (folgt jeweils der Name einer Universitätsstadt der DDR)
ZbayKG	Zeitschrift für bayer. Kirchengeschichte
ZevKR	Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht
ZfO	Zeitschrift für Ostforschung
ZGwiss	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZhistTh	Zeitschrift für historische Theologie
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh	Zeitschrift für kath. Theologie
ZMW	Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSavRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Germ = Germanistische Abt. Kan = Kanonistische Abt. Rom = Romanistische Abt.
ZSKG	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Weitere Abkürzungen s. RGG oder, wenn dort nicht zu finden, LThK.

FRANCOIS MASAI

in memoriam

INHALT

Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich

Von Hans-Georg Beck

Bibliographische Hilfsmittel

Ein Verständnis der byzantinischen Kirche aus ihrer Eigenart heraus eröffnet sich wohl nur dann, wenn die Geschichte dieser Kirche um ihrer selbst willen geschrieben wird. Gerade dies aber ist ihr selten widerfahren. Seit Eck, Luther und Melanchthon, seit Baronius und den Magdeburger Centuriatoren steht sie – unter sehr verschiedenen Vorzeichen und mit ständig wechselndem Erfolg – als Fundgrube für die Materialschlachten der Konfessionen zur Verfügung. Das bedeutet, daß nicht wenige Seiten des byzantinischen Kirchenwesens, vor allem ihre strukturellen, nur selten zur Darstellung kommen, dafür aber die Auseinandersetzungen mit Rom, vor allem mit dem römischen Glauben und den römischen Primatsansprüchen im Vordergrund stehen. So wichtig diese sein mögen, und so sehr die byzantinische Kirche selbst sich apologetisch darin artikuliert, so sind sie doch nicht das Ganze.

In jüngerer Zeit allerdings hat sich eine Wende angebahnt, und es gibt im Westen *Handbücher der Kirchengeschichte*, die Byzanz gerecht zu werden versuchen. Mit großem Nutzen wird man unter diesem Gesichtspunkt immer wieder heranziehen: Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours, hrsg. von A. Fliche und V. Martin, Paris 1934ff.; Geschichte der Kirche, hrsg. v. L. J. Rogier, R. Aubert und M. D. Knowles, Einsiedeln 1963ff.; Ökumenische Kirchengeschichte, hrsg. v. R. Kottje und B. Moeller, München 1970ff.; Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Freiburg 1966ff.

Einzeldarstellungen, sowie eine nach Themen geordnete Bibliographie wichtiger Quellen und Hilfsliteratur, wie sie im folgenden angeführt sind, streben bewußt nicht nach Vollständigkeit.

Darstellungen der byzantinischen Kirchengeschichte: A. P. Stanley, Lectures on the history of the eastern church, London 1907; G. Zananiri, Histoire de l'église byzantine, Paris 1954; A. S. Atiya, A history of eastern christianity, London 1966; Ökumenische Kirchengeschichte, hrsg. v. R. Kottje u. B. Moeller, I. Alte Kirche und Ostkirche, Mainz 2. Aufl. 1977.

Stärker konfessionskundlich als historisch ausgerichtet: K. Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche, Berlin 1961; T. Ware, L'orthodoxie. L'église des sept conciles, Brügge 1968; F. Heiler, Urkirche und Ostkirche, 2. Aufl. München 1971; Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. v. E. v. Ivánka, Düsseldorf 1971.

Angesichts der starken Verquickung von Kirche und Staat in Byzanz ist der ständige Rekurs auf Darstellungen der allgemeinen *Geschichte des byzantinischen Reiches* immer wieder vonnöten. Wegen der exakten Kenntnisse des Autors von byzantinischer Orthodoxie und Religiosität sei hier besonders verwiesen auf: G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, 3. Aufl. München 1963.

Zu den wichtigsten *Quellensammlungen* zur Geschichte der byzantinischen Kirche gehören: J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca, Paris 1867–1876; R. Graffin–F. Nau, Patrologiae orientalis, Paris 1903ff.; A. Demetrakopulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς I, Leipzig 1866; K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, 7 Bde, Athen-Paris-Venedig 1872–1894; F. Miklosich–J. Müller, Acta et diplomata graeca medii aevi, 6 Bde, Wien 1860–1890; G. A. Rhalles–M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 Bde, Athen 1852–1859; P. P. Joannou, Discipline générale antique, 4 Bde, Grottaferrata 1962–1964; J. et P. Zepos, Jus graeco-romanum, 8 Bde, Athen 1931.

Quellenkunde: Für die frühbyzantinische Epoche sind die Handbücher der Patrologie zu konsultieren. Für die byzantinische Zeit seit Justinian: H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur *im byzantinischen* Reich, München 1959; DERS., Geschichte der byzantinischen Volksliteratur, München 1971; H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, 2 Bde, München 1978; F. HALKIN, Bibliotheca hagiographica graeca, Brüssel 1957; A. EHRHARD, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, 3 Bde, Leipzig 1936–1952.

Zur Geschichte der Theologie: M. JUGIE, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia dissidentium, 5 Bde, Paris 1926–1935; J. MEYENDORFF, Byzantine theology, New York 1974; F. DVORNIK, The idea of apostolicity in Byzantium, Cambridge/Mass. 1958; V. LOSSKY, The mystical theology of the eastern church, London 1957; I. HAUSHERR, Les grands courants de la spiritualité orientale, OrChrPer 1 (1935) 114–138; H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 279–368. J. M. HANSSENS, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus, Bd. II, III u. App., Rom 1930–1932; H.-J. SCHULZ, Die byzantinische Liturgie, Freiburg 1964.

Zu Kirchenrecht und Administration: N. MILAŠ, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905; A. COUSSA, Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali, 3 Bde, Grottaferrata 1948–1950; H. HAJJAR, Le synode permanent das l'église byzantine, Rom 1962; F. DVORNIK, Byzance et la primauté romaine, Paris 1964; J. DARROUZÈS, Recherches sur les offikia de l'église byzantine, Paris 1970; DERS., Le registre synodal du patriarcat byzantin au XVe s., Paris 1971; O. MAZAL, Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden, Wien 1974.

Zusätzliche Abkürzungen

ACO = Acta conciliorum oecumenicorum, ed. E. SCHWARTZ, Straßburg–Berlin 1914ff.; Bonn = Bezeichnung für das sogenannte Bonner „Corpus scriptorum historiae byzantinae", Bonn 1828ff.; Chalkedon = Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. A. GRILLMEIER und H. BACHT, I–III, Würzburg, 2. Aufl. 1960; Cod. Just. = Corpus Juris civilis II. Codex Justinianus, rec. P. KRUEGER, Berlin 1900; Cod. Theod. = Codex Theodosianus, ed. TH. MOMMSEN–P. M. MEYER, Berlin 1905; Coll. Avellana = Epistolae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab a. 367 usque ad a. 553 datae, Avellana quae dicitur collectio, ed. O. GUENTHER, Wien 1895–98; DARROUZÈS, Regest = Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, fasc. V u. VI. Les regestes de 1310 à 1410, par J. DARROUZÈS, Paris 1977/9 (zitiert nach Nummern); DOP = Dumbarton Oak Papers; EOr = Echo d'Orient; DÖLGER, Regest = Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, bearb. v. F. DÖLGER I. II. III. (2. Aufl.) IV. V. München 1924–1977 (zitiert nach Nummern); FHG = Fragmenta Historicorum Graecorum, hrsg. v. C. MÜLLER, 5 Bde, Paris 1841–1885; GRUMEL, Regest = Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, fac. I–III (381–1204) par V. GRUMEL, Chalcedon 1932–1947 (zitiert nach Nummern); JANIN, Les églises = R. JANIN, Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin, Le siège de Constantinople III. Les églises et les monastères, Paris 1953; JEH = Journal of Ecclesiastical History; JOANNOU = P. P. JOANNOU, Discipline générale antique, 4 Bde, Grottaferrata 1962–1964; JPTh = Jahrbücher für protestantische Theologie; LAURENT, Regest = Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, fasc. IV (1208–1309) par V. LAURENT, Paris 1971 (zitiert nach Nummern); MIKLOSICH–MÜLLER = F. MIKLOSICH et J. MÜLLER, Acta et diplomata medii aevi sacra et profana, 6 Bde, Wien 1860–1890; RB = Revue Biblique; RECA = Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, begr. v. A. PAULY, fortgef. v. G. WISSOWA, Stuttgart 1893ff.; RHALLES–POTLES = Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων v. G. A. RHALLES und M. POTLES, 6 Bde, Athen 1852–1859; ROC = Revue de l'Orient Chrétien.

Voraussetzungen und Grundlagen

Die Absicht, eine Geschichte der byzantinischen Reichskirche zu schreiben, stößt auf größere Schwierigkeiten als die Abfassung etwa einer Geschichte der Frühkirche, weil es nicht einfach ist, ihr Formalobjekt befriedigend zu bestimmen. Eusebios von Kaisareia, der Vater der Kirchengeschichte, hatte ein eindeutiges Programm: ihm geht es um die apostolische Sukzession, um die Verkünder der neuen Botschaft in Wort und Schrift, um Häretiker und Juden, um heidnische Verfolger und christliche Märtyrer. Dies alles wird durch die Absicht zusammengehalten, die Treue der Kirche zu ihrem ursprünglichen Selbstverständnis darzutun, einem Selbstverständnis, das sie eindeutig von der Welt, in die sie hineingestellt ist, unterscheidet. Am Ende seiner Arbeit freilich mußte er feststellen, daß mit einem christlichen Kaiser, der nicht nur die Kirche begünstigte, sondern in ein und derselben Person auch die Welt zu regieren hatte, der Dualismus von Kirche und Welt auf die bisherige Weise nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Das Reich konnte nicht mehr die dunkle Folie bleiben, von der sich bisher die Kirche abgehoben hatte. Begeisterter Verehrer Konstantins des Großen, der er war, entlockte ihm dies nur noch den Jubel über die Morgendämmerung einer neuen Epoche in der Geschichte einer freien Kirche. Seine Nachfolger als Kirchenhistoriker waren sich dieses Glückes bald nicht mehr so sicher. Die Demarkationslinie zwischen Kirche einerseits und Staat und Gesellschaft anderseits wurde immer undeutlicher, seit sich Staat und Gesellschaft christlich gebärdeten. Damit tauchten für die Historiker neue Probleme auf. Sokrates geht über die Thematik des Eusebios beträchtlich hinaus und räumt in seiner Kirchengeschichte auch politischen Ereignissen einen breiten Raum ein, nicht ohne auf Widerspruch zu stoßen. Er rechtfertigt sein Vorgehen mit der Überlegung, daß jetzt Ordnung und Unordnung im Staat die Kirche nicht mehr unberührt lassen können und daß die Kaiser nun schon derart in die Kirche integriert sind, daß die Gesamtlinie ihres politischen Handelns nicht mehr außer Betracht bleiben kann.

Nicht alle Späteren wollten Sokrates Folge leisten. Theodoretos z.B. beschränkte sich merklich auf den innerkirchlichen Themenkreis, ja, er schloß, im Gegensatz zu Sozomenos, sogar das Mönchtum aus und bedachte es mit einer eigenen Darstellung, der sogenannten Philotheos Historia. Damit kam er freilich auf gefährliche Weise in die Nähe eines Prinzips, das um dieselbe Zeit auch in der kaiserlichen Gesetzgebung feststellbar ist: „In sacerdotibus ecclesia constat." Kirchengeschichte also als Geschichte des Klerus und der Hierarchie, ihrer Glaubenskämpfe und ihrer innerkirchlichen Politik. Damit schien zwar ein Kriterium gefunden, wie man Kirche vom Staat, genauer von den Kaisern und ihren Behörden, unterscheiden konnte, aber der Kirchenbegriff selbst war unangemessen eingeengt. Die orthodoxe Kirchengeschichtsschreibung, etwa Euagrios Scholastikos im 6. Jahrhundert, kehrte zwar bald wieder zur Verbindung zwischen staatlichem und kirchlichem Geschehen zurück, von der Kirche aber blieben fast nur noch die „sacerdotes". Die monophysitische Geschichtsschreibung allerdings huldigte dieser Begrenzung nicht, sie wurde aber auch bald aus dem griechischen Sprachraum abgedrängt. Schließlich ging im späteren Byzanz, sieht man von der Kompilation eines Nikephoros Kallistos Xanthopulos im 14. Jahrhundert ab, Kirchengeschichte fast verloren. Sie fristete ihr Dasein in episodischen Darstellungen der allgemeinen byzantinischen Geschichte. Will man sie aus diesem Kerker erlösen, stößt man nur immer wieder auf die erstgenannte Schwierigkeit der Bestimmung eines Formalobjektes, es sei denn, man wollte ausschließlich bei dem „In sacerdotibus ecclesia constat" verbleiben. Für

Kirchengeschichte als Geschichte des „Volkes Gottes" bieten die byzantinischen Quellen wenig Anhaltspunkte; ja, sie sind nicht einmal für eine Definition von Kirche hilfreich, sofern man sich nicht auf eine mystische Begriffsbestimmung beschränken will, die historisch nicht ertragreich sein kann.

Eine theologische „Summe", wie die „Quelle der Erkenntnis" des Joannes von Damaskos, enthält kein einziges Kapitel über die Kirche als solche. Gelegentlich spricht er von der Kirche als dem „Ort Gottes", in dieser Esoterik ganz auf der Spur der alten Väter. Von Kirche als Gemeinschaft in einer Gesellschaft keine Spur. Doch selbst administratives Schrifttum führt nicht weiter. Die Briefsammlungen der Patriarchen z.B. ergeben, daß bei ihnen das Wort Kirche, wenn nicht ein Kirchengebäude, dann zumeist ein Bistum, eine Kirchenprovinz oder auch nur die christliche Gemeinde einer einzelnen Stadt bedeutet, jedoch so gut wie nie eine universale Gemeinde, ja, nicht einmal „Ostkirche" oder dergleichen. Dies besagt gewiß nicht, daß solche Vorstellungen einfach fremd gewesen wären, aber es zeigt doch deutlich, wie gering das Interesse an einer solchen Begriffsbestimmung war.

Es gab eben im Osten keine kirchliche Instanz, welche örtliche Organisationen und Interessengemeinschaften über einzelne Patriarchate hinaus auf einer höheren Ebene hätte integrieren können. Es fehlt zwar nicht an konstantinopolitanischen Patriarchen, die von Zeit zu Zeit und insbesondere gegen Ende des Reiches etwas wie einen Jurisdiktionsprimat über die gesamte orthodoxe Kirche anstreben, doch dauerte dies jeweils nur so lange, wie die Kaiser ihre Patriarchen gewähren ließen, und von seiten der übrigen Patriarchate war der Widerstand größer als die Neigung zuzustimmen. Die ökumenischen Konzilien aber fanden viel zu selten statt, um eine solche Aufgabe erfüllen zu können, und mit dem 9. Jahrhundert hören sie überhaupt auf.

Selbst mit einem „In sacerdotibus ..." kommt man nicht allzu weit. Zwar gab es in Byzanz Mengen von Klerikern, doch als Stand mit eigenen, sehr spezifischen Leitbildern treten sie kaum in Erscheinung. Es fehlt an einer dem Stand angepaßten Ausbildung, die in das Bewußtsein münden könnte, kraft eines auf dieser Ausbildung gründenden Selbstbewußtseins einen geschlossenen Kreis in der übrigen Gesellschaft zu bilden, der bindende Kompetenzen besitzt und in der Lage ist, im Bedarfsfalle eine höchste kirchliche Autorität, die der Kaisermacht zumindest ebenbürtig ist, anrufen zu können. Der Klerus hat kein theologisch-normatives Wissen, das nicht im gleichen Maße auch den übrigen Gebildeten zugänglich wäre und von diesen gültig in die Debatte geworfen werden könnte. Der Osten kennt kaum jenen Kulturbruch, die Völkerwanderung, der es dem Klerus im Westen für Jahrhunderte erlaubte, von einer eigenen Sprache, einer eigenen Literatur und eigenen Leitbildern zu leben und mit ihnen Herrschaft auszuüben.

Mit anderen Worten: Will man den Platz der Kirche in der byzantinischen Gesellschaft definieren, dann hilft es wenig, wenn man vom Klerus ausgeht. So fehlen in Byzanz auch all jene Herrschaftsformen, in welchen sich das klerikale Selbstbewußtsein im Westen besonders eindrucksvoll darstellt. Es gibt dort keine bischöfliche Stadtherrschaft, welche sich mit der im Westen vergleichen ließe; es gibt weder Fürstbischöfe noch gefürstete Abteien und selbstverständlich auch keinen Kirchenstaat. Nicht einmal die kaiserliche Kanzlei ist – sieht man von Zufälligkeiten ab – in klerikaler Hand. Auch bei der Wahl des Kaisers braucht der Klerus, wenn er als Körperschaft verstanden wird, mehrere Jahrhunderte, bis er sich wirklich bemerkbar machen kann. Noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts nennt der Philosoph und Historiker Michael Psellos als die tragenden Stände des Staates die Armee,

den Senat und das Volk, ohne den Klerus zu erwähnen. Erst die Entwicklung einer systematischen Kanonistik, besonders im 12. Jahrhundert, führt allmählich zu einem klareren klerikalen Selbstverständnis, aber auch diese Kanonistik bringt es nicht fertig, sich dem Kaiserrecht gegenüber selbständig zur Darstellung zu bringen.

Meines Erachtens kommt man dem kirchlichen Leben und damit der Kirchengeschichte in Byzanz gar nicht so sehr über Stände und statische Gebilde, über Rechtsgebilde und logische Definitionen von Kirche und Gesellschaft näher. Vielleicht ist das Entscheidende ein unstabiles Ambivalenzverhältnis zwischen dem, was man gemeinhin Staat nennt, einerseits und geistlichen Erfordernissen und Ansprüchen anderseits, die von Gruppen getragen werden, die sich gesellschaftlich nur unscharf vom Staat abheben. Man kann dieses Verhältnis der Einfachheit halber und trotz aller möglichen Mißverständnisse politische Orthodoxie nennen. Sie geht zurück auf jenes Zueinander von Kirche und Reich, das sich seit Konstantin dem Großen abzuzeichnen beginnt.

Konstantin der Große sah die „salus publica", die Wohlfahrt des Reiches und zugleich die Wohlfahrt seiner eigenen Herrschaft, nur dann gesichert, wenn das Volk im Reich geeint und eines Willens um diese Wohlfahrt zu ein und derselben „summa divinitas" betete. Dafür schien ihm eine universale christliche Kirche der beste Garant. Die Kirche aber bedurfte des Kaisers, da sie längst begonnen hatte, aus ihrer Isolierung herauszutreten und sich in die Gesellschaft des Reiches zu integrieren. Nur der Kaiser konnte sie zur „religio licita" erklären, und nur als solche konnte sie als voll genommen werden und ihr Wirken entfalten. Es war die Kirche, welche begann, aus diesem Angewiesensein aufeinander weitere Folgerungen zu ziehen: Der Kaiser sollte seine Autorität in den Dienst der Kirche stellen, wenn diese ihre disziplinären Maßnahmen nicht durchsetzen und deshalb nur noch auf Gewalt rekurrieren zu können glaubte. Das begann schon während des Donatistenstreites in Afrika, in dem das nicht mehr zu beseitigende Quid pro quo exemplarisch vorgespielt wurde. Als der Kaiser nach dem Osten kam, erhielt dieses grundsätzliche Mißverständnis eine neue Dimension. Die Kirche im Osten hatte die kultische Einheit nicht weniger im Sinn als die des Westens; aber in einem stärkeren Maße als diese glaubte sie diese Einheit nur dann gewährleistet, wenn es Einheit, und zwar exakt-verbale Einheit, auch in der Lehre gab – Orthodoxie also. Davon wußte Konstantin wenig und davon hielt er wenig. Wollte Konstantin auf das Ideal der kultischen Einheit nicht verzichten, dann mußte er sich, da die Kirche unnachgiebig war, auch mit dieser Art von Orthodoxie abfinden, was er widerwillig und nur auf Zeit tat. Nun lieh er sein brachium saeculare der Kirche auch in Glaubensfragen, und die Kirche verstand es, aus diesem kaiserlichen Entgegenkommen bald eine kaiserliche Verpflichtung zu machen und diese Verpflichtung mit einer Wolke sogenannter politischer Theologie zu umgeben. Dafür war sie dann bereit, dem Kaiser in Sachen, die ihr weniger wichtig dünkten – zunächst wenigstens –, einen Freiraum einzuräumen, in dem sich die Kaiser nach Gutdünken bewegen konnten und bewegten. Sogar in Sachen der Orthodoxie war man schließlich geneigt, dem Herrscher eine besondere Inspiriertheit zuzuschreiben, vorausgesetzt, daß sich diese Inspiration mit der augenblicklichen Inspiration der Mehrheit in der Kirche deckte.

Weder im 4. Jahrhundert noch in der Folgezeit hat die byzantinische Theologie den Versuch gemacht, diese Ambivalenz, von der zum Teil auch sie selbst lebte, gründlich zu analysieren und systematisch und in der Praxis nachprüfbar abzugrenzen und zu begründen, sieht man von Einzelheiten, die am Rande verbleiben,

ab. Alles bleibt dem historischen Augenblick überlassen. Der Kirche verblieb die Möglichkeit, sich im Einzelfall von der kaiserlichen Politik zu distanzieren, wenn immer diese mit ihrem aktuellen Selbstverständnis hic et nunc nicht übereinstimmte. Sie tat es immer wieder und vielleicht öfter als angenommen wird. Vielleicht kann man in diesem Abstandnehmen eine der Leitlinien dieser Kirchengeschichte sehen, d.h., etwa die Frage stellen, ob hier ein Trend zu immer stärkerem Abstandnehmen vorliegt, ob in einer Wellenlinie das Continuum zu sehen ist, insofern das Auf-und-ab sich über die Jahrhunderte gleichmäßig verteilt oder nicht; oder ob es um eine, wenn auch nicht ungeknickte Gerade geht, etwa in Richtung auf Emanzipation der Kirche oder in Richtung auf „Caesaropapismus" – einen Caesaropapismus, der als solcher keineswegs identisch ist mit dem System der politischen Orthodoxie.

Das Verfahren schwächlicher Kaiser war es, jede Schwankung des kirchlichen Selbstverständnisses vor allem auf dem Gebiet der Glaubenslehre voll aufzunehmen, um damit den disziplinären Bereich um so fester in der Hand zu behalten. Stärkere Kaiser unterdrückten ihnen mißliebige Veränderungswünsche von vornherein und nicht selten mit Gewalt; oder aber sie warteten die Herausbildung einer überschaubaren loyalen Mehrheit ab, bis sich ein Eingreifen zu deren Gunsten lohnte. In der Zwischenzeit überließen sie die Kirche sich selbst. Der aus freien Stücken theologisierende und dogmatisierende Kaiser bleibt die seltene Ausnahme. Wo immer aber die Kaiser in das kirchliche Leben und vor allem in die dogmatische Entwicklung eingriffen, braucht durchaus nicht theologische oder religiöse Überzeugung das Motiv zu sein, auch wenn dieses nicht auszuschließen ist. Es liegt im System, daß Politik und Dogma austauschbar werden. Die politische Kunst des Kaisers war es, sein Interesse in eine propagandistische Formel zu kleiden, die dem politischen Bereich ebenso entsprach wie dem kirchlichen. Dies war um so eher möglich, da die Definition von Orthodoxie im Einzelfall durchaus nicht festlag und über Jahrhunderte Ergänzungen zugänglich blieb. Andererseits aber konnte auch die Kirche mit der Ambivalenz dogmatischer Formulierungen durchaus politische Ziele im Auge haben. Aus der Undeutlichkeit des Systems wird die Undeutlichkeit der Sprache und damit die Undeutlichkeit jeder byzantinischen Kirchengeschichte. Nur in ihrer Undeutlichkeit hat sie Chance, einem „wie es wirklich war" etwas näherzukommen. Der Historiker kann die Fakten erzählen und im übrigen nur an die Ambivalenz des Hintergrundes, wenigstens gelegentlich, erinnern.

Bleibt damit aber das christliche Volk nicht wiederum außer Betracht? Die Frage ist teilweise mit Ja zu beantworten, aber kaum wegen des Systems, sondern wegen der Quellenlage. Wie angedeutet: Kirchengeschichte wird von den Byzantinern kaum noch geschrieben. Ihre profanen Geschichtswerke und Chroniken aber konzentrieren sich so stark auf das Geschehen in den höfischen Kreisen der Hauptstadt, daß für das Volk meist nur Negativa abfallen. Und daß kirchliche Erlasse in erster Linie Mißstände im Auge haben, ist ohnedies bekannt. Natürlich hat das Volk die Gelegenheit, sich mit dem Zueinander und Gegeneinander der Vorkämpfer zu identifizieren. Das Gegeneinander verlangt ja zumeist, daß sie sich um Gefolgschaft bemühen, und dann darf auch das Volk, sogar in den Quellen, auf Beachtung rechnen. Der Harmonie der Protagonisten gegenüber aber gibt es den Nonkonformismus, der sich kirchengeschichtlich in der „Häresie" und im Schisma ausdrückt – Bewegungen, die somit für eine Geschichte der byzantinischen Kirche besonders bedeutsam werden. Trotzdem gehört nach Lage der Quellen der Hierarchie in der Kirchengeschichte ein unverdienter Hauptsatz, und für das Volk bleibt der Nebensatz – eine Crux jeder Kirchengeschichte, nicht nur der byzantinischen.

I. Vom IV. zum V. ökumenischen Konzil

1. Chalkedon und die Folgen

Quellen: Wichtigste Quellensammlung: E. Schwartz, Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma, AMA NF 10, München 1934. Über die publizierten Stücke hinaus bringt Schwartz 161–170 ein regestenartiges Verzeichnis sämtlicher einschlägigen Dokumente, und 171 ff. eine zusammenfassende Darstellung; ACO II, 5, Collectio Sangermanensis, Berlin 1936; E. Schwartz, Der Codex Vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos, AMA 32,6, München 1927. – *Literatur:* F. Hofmann, Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalkedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519), Chalkedon II, Würzburg 1953, 13–94; P. Charanis, Church and state in the later Roman empire, The religious policy of Anastasius the First, Thessalonike 1974; C. Capizzi, L'imperatore Anastasio I (491–518), Rom 1969; P. Lamma, La politica dell'imperatore Anastasio I (491–518), in: ders., Oriente e occidente nell'alto medioevo, Padova 1968, 27–57; R. Lorentz, Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen), KiG I C 1, Göttingen 1972.

Wie immer man die theologische Leistung des Konzils von Chalkedon beurteilen will, äußerlich besehen haben es die Väter der Synode verstanden, beträchtliche Teile der Christenheit zu verstimmen. Das gilt in erster Linie von Rom. Zwar hatte der berühmte Tomus Leonis in Chalkedon allgemeine Anerkennung gefunden und wesentlich zur Terminologie des Konzils beigetragen, aber daß zu Ende des Konzils der Kanon 28 unter Umgehung der päpstlichen Legaten verabschiedet worden war, durch den Alexandreia im Rang endgültig nach Konstantinopel eingereiht wurde und diesem weite Teile der Asia, die bisher in fast patriarchaler Selbständigkeit gelebt hatten, unterstellt wurden, wollte Papst *Leo der Große* nicht verwinden. Nicht zuletzt hatte noch 431 die „Achse" Rom – Alexandreia die Kirchenpolitik und die dogmatische Entwicklung wesentlich bestimmt, und die politisch begründeten Primatsansprüche waren durch die Verurteilung des konstantinopolitanischen Bischofs Nestorios schwer getroffen worden. Chalkedon mußte dem Papst wie der Versuch erscheinen, die alten römisch-alexandrinischen Verbindungen ins Leere laufen zu lassen. Was andere Gruppen verstimmte, war die Tatsache, daß die Theologie des *Kyrillos von Alexandreia*, die noch 431 und erst recht 449 Triumphe gefeiert hatte, durch Chalkedon fast verächtlich an den Rand gedrängt worden war. Seine frömmigkeitsträchtige Formel „μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη" (eine fleischgewordene Natur des Logos Gottes) wurde völlig ignoriert, obwohl gerade sie den Kernsatz seiner Theologie darstellte und eingängig genug war, um nicht nur Anerkennung, sondern auch Gefallen zu finden. Aber Kyrillos war nicht nur ein gefeierter Theologe, sondern als Patriarch von Alexandreia zugleich eine ägyptische, fast möchte man sagen, nationale Institution. Seine Mißachtung verzieh man in Ägypten nie, aber auch andere Kirchenprovinzen wollten sich damit nicht zufrieden geben. Kleinasien, nun endgültig unter konstantinopolitanischer Jurisdiktion, war über Kanon 28 nicht weniger unglücklich als der Papst, und in der Folgezeit versuchte der Vorort Ephesos nicht allzu selten, durch Anschluß an die kirchenpolitische Linie der Hierarchen von Alexandreia gegen Konstantinopel zu opponieren. Daß man in Chalkedon *Theodoretos von Kyros* und *Ibas von Edessa* rehabilitiert hatte, gewann zwar Stimmen in Syrien, trug aber den Chalkedoniern immer wieder den Vorwurf eines offenen oder versteckten Nestorianismus ein und konnte den Gegensatz zu den Kyrillianern nur verschärfen. Die dogmatischen Formulierungen aber des Konzils erweckten immer wieder bei jenen Bischöfen Skepsis, welche

den terminilogischen Klärungsprozeß, der für ihr Verständnis nötig gewesen wäre, nicht mitgemacht hatten. Ein Durcheinander also aus Personalfragen, kirchenpolitischem Prestigedenken und unterschiedlichen theologischen Konzeptionen und Terminologien, das aufzulösen sich lange Jahrzehnte bemühen werden, ohne doch zu einem befriedigenden Ende zu kommen. Was an Arianern sich einst gegen Nikaia erhoben hatte, wurde, wenn auch erst nach Jahrzehnten, wiedergewonnen. Die Abspaltung von der chalkedonischen Orthodoxie aber wurde zur Abspaltung einer Konfession, die nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte. Es ist der erste große Bruch von Dauer in der Gesamtkirche.

Da Papst Leo I. im Patriarchen von Konstantinopel *Anatolios* (449–458) den Hauptverantwortlichen für den Kanon 28 sah [1], kam es zu keiner Zusammenarbeit zwischen den beiden Männern, wie wichtig dies auch für die Durchführung des Chalcedonense gewesen wäre. Es bahnte sich schon damals eine Entfremdung an, die in Konstantinopel je länger desto merklicher den Willen aufkommen ließ, auch ohne Rom zurechtzukommen [2]. Dabei stand Anatolios den Beschlüssen von Chalkedon durchaus positiv gegenüber, obwohl er seine Stellung dem gestürzten alexandrinischen Patriarchen *Dioskoros* verdankte. Als die Alexandriner nach dem Tode des Dioskoros den treuen Kyrillianer *Timotheos Ailuros* wählten und dafür den chalkedonisch-kaiserlichen Patriarchen *Proterios* ermordeten (457), lehnte es Anatolios ab, Timotheos anzuerkennen. Aber die kaiserliche Polizei war nicht in der Lage, Timotheos wirklich auszuschalten, auch wenn an Stelle des Proterios später ein *Timotheos Salophakiolos* als Nachfolger installiert wurde.

In Palästina, wohin sich die Kaiserin *Eudokia*, die Gemahlin des Kaisers *Theodosios II.* zurückgezogen hatte, um dort grollend gegen Kaiserin *Pulcheria* und gegen Konstantinopel überhaupt die Opposition zu schüren, erhoben sich mit ihrer Hilfe Mönchskreise und vertrieben den Patriarchen *Juvenalios*, den sie nicht ohne Grund des Verrates an Kyrillos ziehen, und setzten einen Mann ihrer Couleur zum Bischof von Jerusalem ein, bis die Polizei Juvenalios die Rückkehr ermöglichte [3].

Kaiser *Leon I.* (457–474), alles eher denn theologisch interessiert, konnte der sich anbahnenden Spaltung der Reichskirche nicht tatenlos zusehen. Timotheos Ailuros schlug ihm vor, ein neues Konzil einzuberufen, doch Leon war nüchtern genug, um sich davon nichts zu versprechen. So begnügte er sich damit, eine Umfrage beim Episkopat anzustellen, wie die Situation der ägyptischen Kirche unter Timotheos zu bewerten sei und wie man sich zum Chalcedonense stelle. Die Antworten lauteten fast ausnahmslos positiv, was das Chalcedonense anlangt, und negativ in Bezug auf Timotheos [4]. Die Frage bleibt offen, wie diese Statistik zustande kam und wie umfassend sie wirklich gewesen ist. Jedenfalls ließ Leon nun Timotheos verbannen, ohne damit sein weiteres Wirken behindert oder dem neuen kaiserlichen Patriarchen Timotheos Salophakiolos das Leben erleichtert zu haben.

Auf Kaiser Leon folgte 474 nach einem kurzen Zwischenspiel der Isaurier *Zenon* (474–491), mußte aber infolge einer Familienverschwörung schon 475 seinen Platz

1 Der Papst argumentierte, der Kanon beeinträchtige die alten Rechte Alexandreias und Antiocheias, versuchte also die östlichen Patriarchate gegen Konstantinopel zu mobilisieren. Erst 453 konnte er vom Kaiser dazu gebracht werden, das Konzil zu billigen: ep. 24 MPL 54, 1017–1020 und ACO II,1,2, 61. 2 Vgl. Leons Briefe, bes. nr. 132, MPL 54, 1082–84. 3 R. Genier, Vie de s. Euthyme le Grand; les moines et l'église en Palestine au Ve s., Paris 1909; E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, 361 ff.; H.-G. Beck, Eudokia, RAC s.v. 4 Die Antworten sind im Codex Encyclius gesammelt: ACO II, 5, 24–98; Th. Schnitzler, Zum Kampf um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex encyclius von 458, Rom 1938. 5 Euagrios, Kirchengeschichte III, 4, 101–104 (Bidez-Parmentier) und

einem Schwager Kaiser Leons, *Basiliskos*, räumen. Die Revolte fand offenbar nur geringen Widerhall im Volk, und so scheint er mit einem Revirement der Kirchenpolitik versucht zu haben, sich Sympathisanten zu schaffen. Er beorderte Timotheos Ailuros aus dem Exil zurück, und dieser scheint ihm geraten zu haben, das Chalcedonense in der Versenkung verschwinden zu lassen. Jedenfalls veröffentlichte der neue Kaiser 475 ein Enkyklion[5], in dem der Tomus Leonis sowohl wie das Chalcedonense mit dem Anathem belegt wurden. Alle Bischöfe wurden aufgefordert, das Edikt zu unterschreiben. Patriarch *Akakios* von Konstantinopel (472–488), der das Enkyklion energisch ablehnte, dem aber Basiliskos nicht nahezutreten wagte, verweigerte zwar dem durchreisenden Ailuros die kirchliche Gemeinschaft, dafür fand dieser auf seiner Rückreise nach Alexandreia in Ephesos begeisterte Aufnahme, weil ja nun auch der Kanon 28 gefallen war und mit ihm das Patriarchatsrecht Konstantinopels über Asia, und Timotheos nachdrückliche Unterstützung versprach. Auch andere Gegner des Chalcedonense kehrten auf ihre Sitze zurück, so z.B. *Petros Gnapheus* (der „Walker", lat. Fullo genannt) auf den Sitz von Antiocheia, den er schon einmal usupiert hatte, als Zenon noch Magister militum im Oriens war.

Aber die Tage des Basiliskos waren rasch gezählt, und in seiner Not widerrief er sein Enkyklion durch ein Antenkyklion[6]. Es half jedoch nichts: 476 zog Zenon wieder in die Hauptstadt ein. Petros Gnapheus und der Bischof von Ephesos mußten jetzt in die Verbannung. Nur Timotheos Ailuros ließ man im Frieden sterben (477). Die Monophysiten in Alexandreia beeilten sich, ihm einen gleichgesinnten Nachfolger in der Person eines *Petros Mongos* zu geben, der freilich wie einst Athanasios seine Kirche aus einem Versteck heraus regieren mußte, da ja Timotheos Salophakiolos immer noch legitimer Patriarch war. Mit dessen Tod im Jahre 482 stellte sich erneut das Problem, wie denn mit dem ägyptischen Schisma ein Ende gemacht werden könnte. Kurz vor seinem Tod hatte er eine Delegation nach Konstantinopel geschickt, an ihrer Spitze einen Priester *Joannes* mit dem Beinamen *Talaia*, die den Kaiser ersuchte, nur einen orthodoxen, chalkedonisch gesinnten Mann aus dem alexandrinischen Klerus zum neuen Patriarchen zu machen. Damit konnte kaum ein anderer als Joannes Talaia gemeint sein. Der Kaiser sagte grundsätzlich zu und sparte nicht mit Lob für Talaia. Aber er traute dem Alexandriner nicht[7]; denn dieser war mit dem Isaurier Illos in Verbindung getreten, einem Palladin Zenons aus dessen früheren Jahren, der jetzt auf den Sturz des Kaisers sann. Die Befürchtung, Talaia könnte als Patriarch von Alexandreia Ägypten dem Empörer in die Hand spielen, veranlaßte den Kaiser, Talaia vor dem Patriarchen Akakios und dem Senat einen Eid ablegen zu lassen, daß er sich nie würde zum Bischof weihen lassen. Zurückgekehrt nach Alexandreia aber ließ er sich trotz dieses Schwurs zum Patriarchen bestellen. Offensichtlich wußten die kaisertreuen Orthodoxen in Alexandreia nichts von seinem Versprechen. Zenon aber ließ ihn sofort wegen Eidbruchs absetzen und in die Verbannung schicken. Um diese Zeit muß im Patriarchen Akakios der Plan gereift sein, es doch mit Petros Mongos zu versuchen, um dem leidigen Schisma ein Ende zu bereiten. Freilich sollte Petros zuvor gewisse Garantien abgeben. Zu diesem Zweck verfaßte Akakios für Zenon ein Edikt, das wohl auch gegenüber anderen Gegnern des Chalcedonense Anwendung finden konnte. Es ist das sogenannte Henotikon des Jahres 482[8]. Dieses Edikt schärft die Beschlüsse der ersten

ein etwas abweichender Text bei E. SCHWARTZ, Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaisers Zenons, AMA 32,6, München 1927, 49ff. 6 SCHWARTZ, Codex 52. 7 Zu den politischen Komplikationen vgl. SCHWARTZ, Sammlungen 195ff. 8 Text: Euagrios, a.a.O. III, 14, 111–114; SCHWARTZ, Codex 52–54;

drei ökumenischen Konzilien ein. Nestorios sowohl wie Eutyches werden verurteilt – damit war ein wesentlicher Beschluß des Chalcedonense implicite anerkannt. Anerkannt aber werden auch die berühmten Anathematismen des Kyrillos, über die Chalkedon hinweggegangen war, allerdings ohne sie zu verurteilen. Weitere Sätze umschreiben vage chalkedonisches Gedankengut. Doch Formeln von Chalkedon werden ebenso wenig wörtlich aufgenommen, wie die μία-φύσις-Formel des Kyrillos. Es sei keinerlei Neuerung in Glaubenssachen beabsichtigt. Gebannt sei, wer irgendwann und irgendwo, sei es in Chalkedon (ἐν Χαλκεδόνι) oder auf einer anderen Synode anderes lehre oder gelehrt habe. Mit anderen Worten: Formell enthält das Henotikon nicht ein Wort gegen Chalkedon, es interpretiert, wenn man so will, unter Vorwegnahme des Neuchalkedonismus Chalkedon im Sinne des Kyrillos, der völlig rehabilitiert wird, so weit er dies überhaupt nötig hatte. Ebenso eindeutig aber ist, daß über Chalkedon in der Substanz hinweggeglitten wird.

Man kann in diesem Henotikon ein taktisches Meisterstück sehen, wenn man nicht sehen will, daß Totschweigen noch nie ein Mittel war, um etwas aus der Welt zu schaffen. Mit diesem Henotikon aber ist der „Fall Akakios", ein Musterfall, der sich in der Geschichte der römisch-byzantinischen Beziehungen in Abständen immer wiederholen wird, geschaffen. Die Beweggründe des Patriarchen zu analysieren, läßt viel, wenn nicht allzu viel Spielraum. Man kann Akakios als einen Taktiker abqualifizieren, dem es nur darum ging, Alexandreia unter sein Diktat zu zwingen und der darüber Glaubensfragen zu Nebensächlichkeiten herabwürdigte. Dann durfte Chalkedon nicht einfach verworfen werden, weil sonst auch Kanon 28, die Rechtsgrundlage des Konstantinopolitaner Patriarchats gefallen wäre. Andererseits mußte man der Opposition in Ägypten entgegenkommen, und dies geschah am besten mit Elogen für Kyrillos: Chalkedon – ja, aber nur wenn es kyrillisch interpretiert wird. Und von Chalkedon möglichst wenig, so daß man in Ägypten zum Glauben kommen konnte, es sei praktisch abgeschafft. Daß Akakios selbst mit Chalkedon wenig anzufangen wußte, wird von seinen Gegnern behauptet; beweisbar ist es nicht. Natürlich darf man bei ihm auch keine moderne Konzilstheologie unterstellen, der zufolge eine ökumenische Synode nicht revidierbar ist. Hatte nicht Chalkedon die ökumenische Synode von Ephesos des Jahres 449 außer Kraft gesetzt? Und waren die Gründe dafür – wenn von Gewalt gesprochen wird – stärker, als sie es für eine Verurteilung des Konzils von Ephesos des Jahres 431 gewesen wären? Man muß bei Beurteilung des Akakios wohl immer davon ausgehen, daß es zunächst um Talaia und den Stuhl von Alexandreia ging. Konnte man Petros Mongos für das Henotikon gewinnen, so brauchte man ihm nicht wieder einen kaiserlichen Patriarchen entgegenzusetzen und das Schisma zu verlängern. Und diese Situation galt ebenso für Antiocheia und nicht wenige andere Bistümer. War es ein zu großes Entgegenkommen, wenn man Chalkedon für mehr als eine Interpretation offenhielt, um so manche Gegner zu ihm zu bekehren?

Was immer die Motive des Akakios gewesen sein mögen, es bleibt die Feststellung, daß ihm der Erfolg versagt blieb. Petros Mongos unterzeichnete zwar das Henotikon und er mag guten Willens gewesen sein. Aber es gelang ihm nicht, die Extremisten seiner Partei zu gewinnen, die auf dem Anathem gegen Chalkedon

vgl. S. Salaville, L'affaire de l'Hénotique ou le premier schisme byzantin au Ve s. Echos d'Orient 18 (1919) 255–266. 389–397; 19 (1920) 49–68. 415–433; DThC VI, 2153–2178 (Salaville); W. T. Townsend, The Henoticon schism and the Roman church, The Journal of Religion 16 (1936) 78–86; W. H. C. Frend, Eastern attitudes to Rome during the Acacian schism, The orthodox churches and the west, Oxford 1976, 69–81. 9 Coll. Avellana nr. 68,

beharrten. So ließ seine Festigkeit bald wieder zu wünschen übrig. In Antiocheia weigerte sich Patriarch *Kalandion* kategorisch, das Edikt zu unterzeichnen. Er mußte in die Verbannung, und wieder einmal kehrte Petros Gnapheus zurück. Aber Kalandion verdankte sein Urteil wohl eher der Konspiration mit Illos als seiner dogmatischen Haltung. Der Patriarch von Jerusalem unterzeichnete. Den nachhaltigsten Widerstand leistete Rom. Kaiser Zenon selbst unterrichtete Papst *Simplicius* von der Aufnahme der kirchlichen Gemeinschaft mit Petros Mongos[9]. Der Papst, der vom Henotikon noch nichts wußte, verwahrte sich dagegen: Selbst wenn Mongos, verurteilter Ketzer, der er war, Buße täte, könnte er höchstens als Laie wieder aufgenommen werden[10]. Von der Existenz des Henotikons erfuhr erst Papst *Felix II.* (483–492), bei dem sich auch Talaia über seine Absetzung und Verbannung beschwerte[11], aber offensichtlich ohne etwas von seinem Eidbruch zu verraten. Papst Felix schickte Legaten nach Konstantinopel, die Akakios persönlich vor den römischen Stuhl zu zitieren hatten, eine Auffassung vom Primat Roms, die Konstantinopel noch nie zur Kenntnis genommen hatte, da nach altem Herkommen ein Patriarch kirchlich nur von einer allgemeinen Synode gerichtet werden konnte. Die Legaten hatten die Weisung, sich zunächst mit den *Akoimeten*[12] in der Nähe Konstantinopels in Verbindung zu setzen, die jeweils päpstlicher waren als der Papst und längst gegen Akakios in Rom zu schüren begonnen hatten. In diesem Falle hatten sie sich sogar schon über die Saumseligkeit des römischen Stuhles beschwert. Aber – der Fall wird sich öfter wiederholen – die päpstlichen Legaten blieben ihrem Auftrag nicht gehorsam. „Mit Zuckerbrot und Peitsche" (E. SCHWARTZ) wurden sie vom Kaiser gefügig gemacht. Sie gingen den Akoimeten aus dem Weg und nahmen die Gemeinschaft mit Akakios auf, zugleich die Wiedereinsetzung des Petros Mongos anerkennend. Sie ließen sich von den Anklagepunkten gegen Talaia informieren, und versprachen, dem Papst die wahre Lage zu schildern. Akakios wurde nicht zitiert[13]. Die Akoimeten beschwerten sich neuerdings in Rom, und dies genügte dem Papst, eine Synode einzuberufen, seine eigenen Legaten abzusetzen und Akakios ohne weitere prozessuale Umstände mit dem Anathem zu belegen[14]. Bezeichnend für die Unoffenheit des Verfahrens ist es, daß vom Henotikon nicht die Rede ist, Akakios vielmehr Übergriffe in anderen Kirchen zum Vorwurf gemacht werden, die dieser mit dem Kanon 28 von Chalkedon hätte begründen können, wäre er gehört worden.

Akakios fand es nicht nötig, sich dem päpstlichen Urteil zu unterwerfen oder weitere Erklärungen abzugeben. Auch Zenon wollte ihn nicht fallen lassen, um sein Henotikon nicht zu desavouieren. So blieb der Patriarch im Amt bis zu seinem Tod im Jahre 489. Seine letzten Jahre verwandte er darauf, den Frieden in Alexandreia abzusichern, und es muß seine größte Enttäuschung gewesen sein, daß er dabei immer weniger auf Petros Mongos rechnen konnte[15]. Das „akakianische Schisma" zwischen Rom und Byzanz war jedenfalls Tatsache.

Der Nachfolger des Akakios, *Phrabitas* (Frawitas) (488–489) – wohl gotischer Herkunft –, schickte eine Inthronistika an Petros Mongos[16], in der weder vom Chalcedonense noch vom Tomus Leonis die Rede war. Er richtete aber auch an den Papst ein Antrittsschreiben[17] mit hohen Worten vom petrinischen Primat und der

152. 10 Exzerpt daraus: SCHWARTZ, Sammlungen 3. 11 Noch an Papst Simplicius adressiert; Coll. Avell. nr. 99, 448. 12 Zu den Akoimeten R. RIEDINGER, Theol. Realenzyklopädie II, 1978, 148–153. 13 SCHWARTZ, Sammlungen 204ff. 14 Text der Urkunde bei SCHWARTZ, Sammlungen 6–7. 15 GRUMEL, Regest 171. 16 GRUMEL, Regest 174. 17 GRUMEL, Regest 173. 18 SCHWARTZ, Codex 78–79. 19 GRUMEL, Regest

Versicherung, daß der Glaube Roms auch sein Glaube sei. Der Papst möge die Gemeinschaft mit ihm aufnehmen. Doch Felix II., der selbst wußte, daß man ihn für einen rauhen, unnachgiebigen Charakter hielt, war nicht zu gewinnen, obwohl der Kaiser den Wunsch des Patriarchen nach der Union in einem eigenen Schreiben bekräftigt hatte. Zuerst müßte Phrabitas nicht nur Petros Mongos, sondern auch Akakios aus den Diptychen streichen. Aber als der Brief des Papstes in Konstantinopel eintraf, war Phrabitas schon tot. Sein Nachfolger *Euphemios* (489–495) war zwar in Alexandreia erzogen worden, aber trotzdem ein treuer Verfechter des Chalcedonense. Er soll Petros Mongos sofort aus den Diptychen gestrichen haben. Die Akoimeten triumphierten und meldeten sich erneut in Rom, wo sie die Erhebung des Euphemios als ihren persönlichen Erfolg hinstellten. Doch Felix II. ließ ihnen kühl mitteilen, daß niemand in Gemeinschaft mit Euphemios treten dürfe, bevor er, der Papst, die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen habe[18]; dies aber bedeutete, daß Euphemios auch Akakios aus dem liturgischen Gedenken zu streichen habe. Dazu aber fühlte sich Euphemios nicht imstande[19]: niemand hatte dem toten Patriarchen jemals einen Irrglauben vorgeworfen und seine Exkommunikation durch den Papst war ohne Verfahren erfolgt und in sich rechtswidrig gewesen. Das Schisma sollte sich unnötigerweise weitere dreißig Jahre hinschleppen. Mag sein, daß in der Folgezeit die unnachgiebige Haltung Roms Aufwind durch die Herrschaft des Ostgoten *Theoderich* in Italien bekam, dem viel daran gelegen sein mußte, zwischen Rom und Konstantinopel keine allzu große Herzlichkeit aufkommen zu lassen.

Als Kaiser Zenon 491 ohne Thronerben starb, folgte ihm ein hoher kaiserlicher Beamter, der Illyrer *Anastasios* (491–518)[20]. Man hatte an ihn schon einmal als Kandidaten für den Patriarchenstuhl von Antiocheia gedacht, als dieser durch den Tod des Petros Gnapheus vakant geworden war. Patriarch Euphemios verlangte von ihm vor der Krönung ein Bekenntnis zum Chalcedonense[21]. Anastasios war zwar gewillt, am Henotikon festzuhalten, da dieses aber nichts gegen Chalkedon enthielt, fand er es nicht unangemessen, dieses Bekenntnis abzulegen, obwohl der Zwang des Patriarchen nicht nach seinem Geschmack war. Immerhin wollte auch Anastasios mit dem Papst verhandeln. Auf Felix II. folgte Papst *Gelasius* (492–496). Euphemios bat ihn, wenigstens die von Akakios erteilten Weihen anzuerkennen und auf die Streichung seines Namens aus den Diptychen zu verzichten. Aber Gelasius, der sich allzu viel auf seinen Primat zugute tat, war nicht besser als sein Vorgänger. Wie dieser tat er, als wüßte er vom Henotikon nichts und beweihräucherte den Kaiser nach gewohnten Mustern. Entsprechend arroganter verfuhr er mit Euphemios; von Nachgeben in Sachen Akakios keine Spur. Euphemios wurde vom Kaiser bald einer Konspiration verdächtigt und 495 in die Verbannung geschickt. Der neue Patriarch *Makedonios* (495–511), der nun seinerseits vor seiner Investitur das Henotikon unterzeichnen mußte, hat es offenbar gar nicht erst wieder versucht, den Papst umzustimmen. Aber es sollte sich herausstellen, daß den Päpsten ihre unversöhnliche Haltung auf die Dauer nicht allzu gut bekam. Ein Problem tauchte auf, das die Beziehungen zwischen Rom und Byzanz auf Jahrhunderte belasten sollte, die Frage nämlich des sogenannten Illyricums[22].

178. 179. **20** Siehe Literaturangaben zu Anfang des Abschnittes. **21** Nach der Weltchronik des Georgios Kedrenos (I, 620, Bonn) hätte Euphemios 490 oder 491 Petros Mongos als Häretiker und Anhänger des Eutyches gebannt. **22** L. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques, Paris 1896, 229–239; F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium, Cambridge, Mass. 1958, 25–30 mit weiterer Bibliographie. **23** Coll. Avellana nr. 102,

Die Päpste, die das politische Prinzip, wonach die Reichseinteilung auch für den kirchlichen Bereich maßgebend war, gerade im Falle des Aufstiegs Konstantinopels nicht gelten lassen wollten, gründeten auf eben dieses Prinzip letztlich ihren Anspruch auf das ganze Illyricum mit Einschluß Griechenlands und eines Teiles der griechischen Inseln. Es ging also um die Einteilung des Reiches in Präfekturen und um die Zugehörigkeit der Präfekturen zu je einer Reichshälfte. So lange der größte Teil des Illyricums zum Westreich gehörte, bauten die Päpste dort ihre patriarchalen Ansprüche aus, und der Bischof der Hauptstadt des Illyricums, Thessalonike, rückte zum päpstlichen Vikar in diesem Reichsteil auf. Inzwischen aber waren Teile dieses Illyricums unter die unmittelbare Herrschaft Ostroms gekommen, und so wirkte sich die Nähe der Hauptstadt auch auf die Stellung der illyrischen Bischöfe im akakianischen Schisma aus. Papst Felix II. konnte es schon nicht mehr erreichen, daß sich sein Vikar in Thessalonike der Verdammung des Akakios anschloß. Dafür versuchte jetzt Gelasius, die übrigen Bischöfe gegen ihren Vikar in Thessalonike zu mobilisieren. Aber diese waren klug genug, es nicht auf den Bruch mit der Kaiserstadt ankommen zu lassen. Und wenn der Papst argumentierte, der Bischof von Konstantinopel sei de jure nichts anderes als ein kleiner Suffragan des thrakischen Herakleia, so konnte dies zu Ende des 5. Jahrhunderts wirklich niemand mehr beeindrucken. Gelasius hat in den Verhältnissen der Gesamtkirche mehr verdorben, als ihm die vielgerühmte Aufrechterhaltung seiner Primatsansprüche eingebracht hat. Mit seinem Tod im Jahre 496 schlug die Stimmung in Rom, vor allem in den Senatskreisen, um. Man war aus politischen Gründen nicht mehr gewillt, die Beziehungen zu Konstantinopel – Kaiser und Patriarch waren nun einmal nicht zu trennen – in Frage stellen zu lassen und alles auf die gotische Karte zu setzen. Der neue Papst *Anastasius II.* (496–498) zeigte dem Kaiser nicht nur formell seinen Amtsantritt an[23], sondern schickte bereits eine Legation nach Konstantinopel. Zwar verlangt auch er die Streichung des Akakios aus den Diptychen, aber er pocht nicht mehr einseitig auf seinen Primat wie einst Gelasius, sondern appelliert an den christlichen Sinn des Kaisers, der die Kirche wieder zur Einheit zurückführen könnte. Außerdem regt er ein neues Glaubensedikt des Kaisers an, zu dem er selbst eine „Expositio fidei" beisteuern würde, um die Alexandriner zum Einlenken zu bewegen. Er ist jedenfalls bereit, das Seine zu tun, um die unerträglich verhärteten Positionen aufzuweichen. Anastasios erklärt sich zum Entgegenkommen bereit, aber der Papst stirbt allzu früh, und nun folgt in Rom das sogenannte laurentianische Schisma, das keine Zeit zu weiteren Verhandlungen mit Byzanz ließ.

Kaiser Anastasios schien zutiefst enttäuscht. Er hielt jetzt nicht nur am Henotikon fest, sondern geriet immer stärker in das Fahrwasser des Monophysitismus. Das relative Einverständnis, unter dem man während der Zeit der Geltung des Henotikons im Osten hatte leben können, ging vorüber, die Trennungslinien werden wieder schärfer, und die harte, prinzipielle Entscheidung, die man mit dem Henotikon umgangen hatte, drängt sich auf. In Alexandreia kündigte Patriarch *Joannes Nikiotes* 505 das Henotikon auf und verurteilte Chalkedon. Damit folgte er einer Linie, deren Verfechter in erster Linie *Severos* war, ein Grieche pisidischer Herkunft[24]. Dieser hatte zunächst Jura studiert, war aber dann Mönch geworden und hatte bei Maiuma in Palästina ein Kloster gegründet. Hier studierte er vor allem die Theologie des Kyrillos und leitete daraus die entschiedene Ablehnung des Chalcedonense ab. Das brachte orthodoxe Mönche auf den Plan, die unter der Führung des Ägyp-

468. 24 DThC XIV, 1988–2000 (G. Bardy); Beck 387ff. 25 A. de Halleux, Philo-

ters *Nephalios* standen. Patriarch *Elias* von Jerusalem, dessen dogmatische Einstellung nie recht klar wurde, sah sich veranlaßt, die severianischen Mönche zu vertreiben, die daraufhin Severos an den Kaiserhof schickten, um gegen Elias zu protestieren. Severos hatte Erfolg, und die Mönche konnten in ihr Kloster zurückkehren. Der Kaiser aber lernte Severos schätzen und behielt ihn drei Jahre in Konstantinopel. Seine Anhänger, Mönche aus Palästina und Syrien, kamen jetzt zahlreich in die Hauptstadt und entfalteten eine heftige Propaganda gegen das Chalcedonense, ohne daß der Kaiser eingeschritten wäre. Zugleich lief dieselbe Propaganda in Syrien unter dem Bischof *Philoxenos (Xenaia)* von Mabbug-Hierapolis auf hohen Touren[25]. Das Henotikon sollte endgültig zu Fall kommen. Zu den liturgischen Waffen, deren man sich dabei bediente, gehörte mit Vorzug das Trisagion mit einem Zusatz vom „gekreuzigten Gott", einer mißverständlichen Formel, deren sich schon Petros Gnapheus gern bedient hatte[26]. In Konstantinopel kam es zu üblen Szenen, die rivalisierenden Mönche lieferten sich Prügeleien. Die Chalkedonier stilisierten den Patriarchen Makedonios zu ihrem Heros hoch und schimpften den Kaiser einen Manichaeer, so daß das Schicksal des Patriarchen bald besiegelt war. Auf Makedonios folgte *Timotheos* (511–518), der den Versuch machte, sich aus den Streitigkeiten herauszuhalten und es deshalb mit allen verdarb. Der Kaiser aber hielt an Severos fest und bestellte ihn 512 sogar zum Patriarchen von Antiocheia, nachdem es Philoxenos gelungen war, den dortigen Patriarchen *Flavian*, der am Henotikon festhalten wollte, zum Rücktritt zu zwingen. Als neugeweihter Patriarch hatte Severos nichts Eiligeres zu tun, als Chalkedon und den Tomus Leonis feierlich zu verurteilen. Patriarch Elias verweigerte die Annahme der Synodika, die ihm Severos schickte; jedenfalls verjagten Mönche, die am Chalcedonense festhielten, die Boten des Antiocheners. Elias mußte darob in die Verbannung und sein Nachfolger hatte vor der Weihe das Versprechen abzugeben, mit Severos in Gemeinschaft zu treten. Aber die kämpferischen Mönche brachten ihn bald wieder von dieser Zusage ab. Er wurde verhaftet, kam durch ein schlaues Manöver wieder frei, verschanzte sich mit den Mönchen in einer Kirche und bannte von dort aus nicht nur Nestorios und Eutyches, sondern auch Severos und jeden Gegner des Chalcedonense. Anastasios griff nicht mehr durch; er starb schon am 9. Juli 518.

Wenn Anastasios einige Jahre vorher eine Wende nach Rom zu vollziehen schien, so war er dazu nur aus politischen Gründen veranlaßt worden, die mit seinem Glauben nichts zu tun hatten[27]. Eine gotische Revolte unter dem General *Vitalian* braute sich nördlich der Hauptstadt zusammen, die geschickt mit chalkedonischen Slogans operierte und, politisch abgestützt durch Theoderich, gefährlich werden konnte. In Rom war 514 *Hormisdas* Papst geworden (514–523), dessen Selbstbewußtsein kaum geringer war als das des Gelasios, und der aus römischem Interesse heraus die Politik des Theoderich nach Kräften förderte. So lud in dieser Notlage Anastasios noch im Dezember 514 den Papst und seine Bischöfe für den 1. Juli 515 zu einer Synode nach Herakleia ein[28]. Das Schreiben langte in Rom erst an, als dieser Termin schon verstrichen war. Trotzdem ordnete Hormisdas eine Legation ab mit Instruktionen, die ganz auf der Linie der Päpste Felix II. und Gelasius lagen, und dazu mit einer „Formula fidei", die in den kommenden Jahren eine entscheidende Rolle spielen wird[29]. Vitalian war bei den kommenden Verhandlungen eine

xène de Mabboug, Paris 1963. **26** V.S. Janeras, Les Byzantins et le trisagion christologique, Miscellanea in hon. G. Lercaro II, Rom 1967, 469–499. **27** Schwartz, Codex 249ff. **28** Coll. Avellana nr. 109. **29** Coll. Avellana nr. 116; die Formula Fidei Coll. Avellana nr. 149.

entscheidende Stelle eingeräumt, was allein schon die rein politischen Implikationen der päpstlichen Mission klarstellt. Aber Rom hatte das Kräfteverhältnis falsch eingeschätzt. Vitalian wurde geschlagen, die Zusammenkunft der Bischöfe, die in Herakleia begann und nach der Niederlage des Vitalian nach Konstantinopel transferiert wurde, stand nun wieder unter dem Diktat des Kaisers, ein neuer Bruch mit Rom war nicht mehr zu vermeiden. So blieb es beim Schisma bis zum Tode des Kaisers.

2. Kirchenpolitik im Zeitalter Justinians

Quellen: Procopii Caesariensis oper omnia, rec. J. HAURY, Leipzig 1905–13; Neuausg. v. G. WIRTH, 1962–1964; Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque, rec. R. KEYDELL, Berlin 1967; Joannis Malalae chronographia, rec. L. DINDORF, Bonn 1831; The ecclesiastical history of Euagrius, edd. J. BIDEZ – L. PARMENTIER, London 1898; E. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Justinians,·AMA 18, München 1939; Neudruck: Mailand 1973; ACO III, IV, 1 und 2. – *Literatur:* A. A. VASILIEV, Justin the First, Cambridge/Mass. 1950; W. SCHUBART, Justinian und Theodora, München 1943; B. RUBIN, Das Zeitalter Justinians, 1. Bd., Berlin 1960; J. W. BARKER, Justinian and the later Roman empire, Madison 1966; E. SCHWARTZ, Vigiliusbriefe – Zur Religionspolitik Kaiser Justinians, SAM 1940,4, München 1940; J. MEYENDORFF, Justinian, the empire, and the church, Dumbarton Oaks Papers 22 (1968) 43–60; E. HARDY, The Egyptian policy of Justinian, a. a. O. 21–41; W. H. C. FREND, The rise of the monophysite movement, Cambridge 1972; Trois chapitres: DThC XV, 1868–1924 (E. AMANN); E. K. CHRYSOS, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν ε' οἰκουμενικὴν σύνοδον, Thessalonike 1969; W. PEWESIN, Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts, Stuttgart 1937; S. HELMER, Der Neuchalkedonismus, Bonn 1962.

Im Jahre 518 übernimmt Kaiser *Justinos I.* (518–527) die Herrschaft über das byzantinische Reich, und zur gleichen Zeit betritt sein Neffe *Justinianos* die politische Bühne und wird gerade auch in kirchenpolitischen Fragen zum entscheidenden Berater seines Onkels. Damit beginnt ein neuer Abschnitt der Kirchengeschichte, nicht als ob die beiden Herrscher die Kirchengeschichte derart beeinflußt hätten, daß sie ohne sie wesentlich anders verlaufen wäre, sondern weil eine Konstellation von Umständen gegeben war, die nach einer neuen Stellungnahme der Herrscher verlangte.

Man kann von einer Polarisierung innerhalb der Reichskirche sprechen, deren Grund in der widersprüchlichen Stellungnahme zu den Beschlüssen des Konzils von Chalkedon gegeben ist – eine Polarisierung, welche die kirchliche Einheit entscheidend in Frage stellte. Mit politischen Zweideutigkeiten von Kaisern oder Patriarchen war nichts mehr zu beheben. Gerade in dieser Zeit stellt sich die Frage, ob man weiterhin im Zustand eines unentschlossenen Hin und Her verharren wollte. Konnte die Kirche in einer solchen Lage, angesichts einer Fülle widerstreitender Lehrmeinungen, noch zur Definition eines gemeinsamen Glaubens oder zur Definition ihrer selbst kommen? Wenn ja, um welchen Preis? Gerade die scharfe Betonung rein dogmatischer Unterschiede, ihre Erhebung zum Schibboleth der Zugehörigkeit zur Kirche Christi mußte die weitere Frage laut werden lassen – auch wenn sie offensichtlich nur in „unpolitischen" Kreisen gestellt wurde –, ob die Kirche über diesen Schwierigkeiten theoretischer Natur noch bemüht genug war, die Verantwortung für das Heil der ihr anvertrauten Gläubigen zu übernehmen und echtes Christentum über die dogmatische Korrektheit hinaus sicherzustellen. Mit anderen

Worten: Konnte es noch einen Ausgleich geben zwischen der Spiritualität einer bedeutenden Gruppe von Mönchen und Einsiedlern, die für sich das unverfälschte Christentum, teilweise unabhängig von dogmatischer Spekulation, beanspruchten und die mit ihrem Idealen breite Massen zwar nicht zu bekehren, aber tief zu beeindrucken verstanden, und dem Kirchentum der streitenden Hierarchen und Kaiser?

Die Ausgangslage ist verworren genug. Die dogmatische Differenz drohte nach Lage des Systems der politischen Orthodoxie auf die Dauer auch den Zusammenhalt des Reiches zu gefährden. Die fehlende Toleranz führte zu Verfolgungen, die der Reichstreue nicht zugute kamen. Langsam und vorsichtig zeichnen sich Verbindungslinien ab zwischen bestimmten Glaubensvorstellungen und einem ethnisch-kulturellem Verlangen nach eigener Sprachkultur und damit nach einem eigenen, notwendig auch politisch gefärbten Selbstbewußtsein und Selbstverständnis. Die sprachliche Einheit zwischen Ost und West war längst zerbrochen; einiges Latein auf den hohen Schulen von Konstantinopel und in der Verwaltung kann darüber nicht hinwegtäuschen. Und in Rom am Tiber versteht man längst kein Griechisch mehr. Die Kirche Italiens, die einmal griechisch sprach, bedurfte für ihre neugewonnene relative Autonomie aber keines „Kulturkampfes". Sie lebte längst von einem, wenn auch etwas veralteten Stolz auf echte Romanitas, die in der Herrschaftsideologie immer noch eine gewisse Rolle spielte und die besonders von der römischen senatorialen Aristokratie gepflegt wurde, der nicht wenige Päpste nahestanden, die gerade mit der Romanitas neben der Apostolizität das Prestige ihrer Kirche in der Gesamtkirche untermauern wollten. Diese Autonomie wurde aber auch gestützt durch die Tatsache, daß durch äußere Ereignisse der Verbund mit dem Reichszentrum bedenklich gelockert war. Zwar gehörte Italien auch unter der Gotenherrschaft juristisch unbezweifelbar zum Reich, aber die an die Goten delegierte Reichsverwaltung hatte einen Grad an Selbständigkeit erreicht, der unter Umständen auch der römischen Kirche gegenüber den Ansprüchen Konstantinopels zugute kommen konnte. Zwar ließ König *Theoderich*[1] der Große den Päpsten keine allzu große Bewegungsfreiheit, aber die Unterwerfung unter seinen Willen garantierte ihnen ein Gutteil Unabhängigkeit gegenüber den kirchenpolitischen Ambitionen Konstantinopels. Das Gewicht, das die Päpste in den ersten Jahren Justins und Justinians in die Waagschale der Politik werfen, bezieht seinen Nachdruck von der gotischen Rükkendeckung. Theoderich und seine Goten bleiben Arianer. Und da die Goten als Stellvertreter des Kaisers in Italien herrschen, bleibt ihr Arianismus von politisch verstandenen Bekehrungsversuchen verschont, auch in Konstantinopel, wo die Arianer immer noch im Besitz ihrer Kirchen und ihrer Kommandostellen sind.

Was die dogmatische Lage betrifft, so blieb der Papst natürlich unverbrüchlich auf der Linie des „Tomus Leonis", d.h. ein Verfechter der strengen, unaufgeweichten Positionen von Chalkedon. Theoretisch und lange Jahre auch praktisch konnte Konstantinopel auf den Papst nur dann rechnen, wenn es sich gegen den Monophysitismus wandte. Der Papst aber, im Schutze der Goten, konnte sich jedem konstantinopolitanischen Flirt mit den Monophysiten energischer widersetzen als der orthodoxeste Bischof oder Patriarch der östlichen Reichshälfte.

Im Osten war die Lage unklar genug. Noch galt das Henotikon des Kaisers Zenon, d.h., man konnte es mit dem Chalcedonense sehr verschieden halten, ohne Anstoß zu erregen. In die Zukunft wies das Henotikon insofern, als es die Theologie des Kyrillos von Alexandreia anerkannte. Das Henotikon war aber zum Scheitern

1 Vgl. W. Ensslin, Theoderich der Große, 2. Aufl. München 1959, 93 ff. 2 E. Honig-

verurteilt, nicht weil es dogmatisch brisant gewesen wäre – das war es wirklich nicht –, sondern weil es vorgab, Geschehenes sei nicht geschehen. Chalkedon aber war geschehen. So griff die Unzufriedenheit mit dem Dokument um sich. Wollte man es fallen lassen, so konnte man es tun und ohne Umschweife zum Chalcedonense zurückkehren und Kyrillos vergessen. Man konnte aber auch das Henotikon ablehnen und sich dem reinen Monophysitismus zuwenden, oder drittens das Henotikon nur formal fallen lassen, es in Wirklichkeit aber weiterentwickeln in Richtung auf einen Ausgleich zwischen Kyrillos und Chalkedon. Ein kluger Kaiser würde theoretisch den Weg wählen, der ihm eine Mehrheit garantieren würde. Aber wo war eine Mehrheit? Die Stellung Roms war klar. In Syrien gab es zwar starke Kräfte, die für das Chalcedonense und gegen das Henotikon sprachen. Aber die nicht zu leugnende Skrupellosigkeit mancher monophysitischen Bischöfe, *Severos* nicht ausgenommen, hatte diese Kreise eingeschüchtert[2]. Ägypten konnte man mehrheitlich ohne Zweifel dem Monophysitismus zurechnen. Hier läßt sich eine ganze Reihe monophysitisch orientierter Patriarchen und Bischöfe feststellen, die ihren Rückhalt in der Bevölkerung hatten, was jede Aktion der kaiserlichen Polizei sehr erschwerte. Ägypten aber war für die Kaisergewalt in Konstantinopel nie ein Vertrauen erweckender Posten. Palästina war nach Schwankungen jetzt in der Mehrheit chalkedonisch. Unter der Führung eines wohl organisierten Mönchtums waren alle Versuche des Kaisers Anastasios, hier das Henotikon durchzudrücken, steckengeblieben. Kleinasien bleibt merkwürdig anonym, wenn es sich auch in Bälde herausstellen sollte, daß auch hier der Monophysitismus einige starke Positionen aufgebaut hatte, weniger vielleicht auf dogmatischer Grundlage als aus Opposition gegen den Patriarchen von Konstantinopel, der hier schon seit den Zeiten des Joannes Chrysostomos rücksichtslos seine zunächst nur angeblichen Patriarchatsrechte durchzusetzen gewillt war.

In Konstantinopel aber hatte sich seit dem Tod des Patriarchen Akakios die Lage immer mehr zugespitzt. Der zur Zeit des Regierungsantritts Justins I. amtierende Patriarch *Joannes II.* (518–520) hatte noch vor seiner Weihe angeblich das Chalcedonense auf Befehl des Kaisers Anastasios ausdrücklich verworfen, auch wenn er in seiner Inthronistika auf diese Verurteilung nicht mehr zurückkam[3]. Soweit er und seine unmittelbaren Vorgänger überhaupt eine präzise dogmatische Position eingenommen haben, dürfte sie auf Ausgleich bedacht gewesen sein. Aber auch Rom hatte in Konstantinopel seine Parteigänger, so wie die Monophysiten sie hatten, denen das Henotikon nicht genügte. Von beiden Seiten war man an dessen Beseitigung interessiert. Die strengen Monophysiten standen unter der Führung des späteren Patriarchen Severos, der 508/509 als Abgesandter monophysitischer Mönche nach Konstantinopel gekommen war, um gegen den Mönch Nephalios[4] zu polemisieren, der Chalkedon auf seine Weise verteidigte. Das Wirken des Severos in der Hauptstadt brachte bestimmte Mönchskreise, insbesondere die Akoimeten auf den Plan, welche unnachgiebig die Linie Roms vertraten. Es scheint, daß diese Akoimeten nicht allein standen, sondern Anhänger auch in anderen Klöstern hatten.

MANN, Évêques et évêchés monophysites d'Asie Mineure antérieurs au VIe s., Louvain 1951; P. PEETERS, Hypatius et Vitalien, in: DERS., Recherches d'histoire et de philologie orientales II, Brüssel 1951, 233–275; A. VÖÖBUS, The origin of the monophysite church in Syria, ChH 42 (1975) 17–26; W.H.C. FREND, Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy, Essays i.h. of G.V. Florovsky, Rom 1973, 261–275. 3 GRUMEL, Regest 206. 207. 4 Nephalius, RECA XVI, 2, 2489–2490 (W. ENSSLIN); CH. MOELLER, Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VIe s. en Orient: Néphalius d'Alexandrie, RHE 40 (1944) 73–140. 5 MANSI VIII, 1058–1066; ACO III, 71–76; S. SALAVILLE,

Eine weitere Bedrohung der henotischen Kirchenpolitik stellte immer noch der Kommandeur der Foederati in Thrakien, Vitalianos, dar. Als Justinos die Regierung antrat, stand er wiederum unter den Toren Konstantinopels und noch war seine Losung dieselbe: Rückkehr zum Chalcedonense.

Wollten die neuen Kaiser aus dem Dilemma herauskommen, war vom Patriarchen Joannes II. nicht viel zu erwarten, jedenfalls keine Initiative, denn zum einen war das Henotikon Kaisergesetz und zum anderen hatte er es selbst feierlich anerkannt. Dafür traten nun die Mönche auf den Plan[5]. Als der neue Kaiser zum ersten feierlichen Kirchgang antrat, am 14. Juli 518, stürmten sie mit den von ihnen mobilisierten Massen, die sich bei einem Thronwechsel immer leicht für irgendwelche Demonstrationen gewinnen ließen, den Gottesdienst des Patriarchen, verlangten von ihm die Verdammung des Severos und die Wiederherstellung der chalkedonischen Orthodoxie. Zögernd und nur schrittweise willigte Joannes ein, wußte er doch kaum, wie sich Justinos entscheiden würde. Dieser entschied sich für das Chalcedonense ohne Wenn und Aber. Es ist klar, daß dies keine theologische Entscheidung war, sondern ein Pakt zwischen Politik und Religion. Man schreibt gelegentlich Justinianos, dem Neffen, eine reife theologische Bildung und Einsicht zu, aus der heraus er seinem Onkel zu diesem Schritt geraten habe. Ein Beweis dafür ist bei bestem Willen nicht zu erbringen. Das rasche Handeln der neuen Herren verrät die eindeutige Absicht, ihre nicht unbestrittene Herrschaft so gut und so rasch wie möglich abzusichern. Justinos war nicht ohne heftigen Widerstand auf den Thron gekommen[6]. Seine Kür war eine Verlegenheitslösung. Die Neffen des toten Kaisers waren kaum geneigt, sich damit abzufinden, und auch sie versuchten es mit der chalkedonischen Losung. Das Gebot der Stunde war die Sicherung der Hauptstadt, was immer in den Provinzen die Mehrheit ausmachen sollte. Und so versuchten die neuen Herrscher jene zu gewinnen, die mit dem Vorgänger, also mit Anastasios, unzufrieden gewesen waren. Die massiven Störungen der Mönche verrieten, wo sich ansetzen ließ. Und mit der chakedonischen Parole konnte auch Vitalianos ausgeschaltet werden, was nicht nur militärisch wichtig war, sondern auch deshalb, weil er die Kaiserkandidatur eines Neffen des Anastasios, Hypatios, favorisierte, der in letzter Stunde die Wende zum Chalcedonense vollzogen hatte. Jedenfalls verlieh Justinos dem Vitalianos die Patrikios-Würde und setze ihn zum Magister militum praesentalis ein. Für die neue Politik der entscheidende Faktor war Rom. Die Wende bedeutete die Möglichkeit, auch in Italien wieder mitreden zu können und Papst und Senatsklasse enger an Konstantinopel zu binden.

Die römischen Bedingungen für einen Friedensschluß waren bekannt: Papst *Hormisdas* hatte sie schon für das geplante Konzil von 515 vorgelegt und war keinesfalls geneigt, davon abzugehen: Anerkennung des päpstlichen Primats, Verurteilung des Nestorios und des Eutyches und nicht zuletzt des Patriarchen Akakios, bedingungslose Anerkennung der Bescheide des Chalcedonense und des Tomus Leonis.

Jetzt gehen von seiten des Kaisers Schreiben nach Rom ab mit der Bitte um die Wiederaufnahme der Gemeinschaft und die Entsendung von Legaten. Der Patriarch fügt hinzu, daß er den Namen des Papstes bereits wieder in die Diptychen, d.h. in die liturgische Kommemoration, aufgenommen habe[7]. Justinos und in einem eigenen Schreiben auch schon Justinianos unterstützen den Wunsch des Patriarchen und

La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin, Chalkedon II, 677–695. 6 VASILIEV, Justin the First, 68–82. 7 GRUMEL, Regest 210. Lat. Version Coll. Avellana nr. 146, 591–592. 8 Schreiben Justins: Coll. Avellana nr. 160, 610–612; Schreiben Justinians:

erklären ihrerseits, sie wollten die Bedingungen des Papstes anerkennen[8]. Die römischen Legaten trafen im Frühjahr 519 in Konstantinopel ein, und am 28. März 519 erfolgte ein feierlicher liturgischer Akt der Unterwerfung der byzantinischen Kirche und der Annahme der „Regula fidei Hormisdae". Beim Festakt wurden nicht nur Nestorianer und Monophysiten im allgemeinen, nicht nur Akakios und sein Nachfolger Euphemios und Makedonios posthum gebannt, sondern auch die Kaiser Zenon und Anastasios – ein Verdikt, das der Patriarch sicher nicht ohne Vorwissen des Hofes aussprach[9].

In diesen Tagen kamen die päpstlichen Legaten auch mit den sogenannten *„skythischen Mönchen"* in Berührung[10], Leuten aus der Dobrudscha, deren theologische Sprache Latein und deren Schirmherr Vitalianos war. Sie hatten ihre eigene Vorstellung von der Christologie, für deren Verständnis ihnen die sogenannte theopaschitische Formel „Unus ex trinitate passus" unabdingbar erschien – eine Formel, die durchaus orthodox interpretierbar, aber durch die Propaganda, die Petros Gnapheus, der Walker, damit getrieben hatte, höchst verdächtig geworden war. Die römischen Legaten wollten nichts davon wissen. Die Mönche gingen schließlich nach Rom, wo sie nicht nur den Papst, sondern auch Senat und Volk für ihr Theologumenon zu mobilisieren suchten. Justinian selbst, der zunächst den Papst vor den Skythen vorsichtig warnte, fand bald heraus, daß die Formel orthodox und außerordentlich gebrauchsfähig sei. Vielleicht wollte er Vitalianos noch eine weitere Garantie seiner friedlichen Absichten geben. Jedenfalls bat er nun den Papst um die Anerkennung der Formel. Aber Hormisdas lehnte kühl ab und der kaiserliche Neffe mußte sich damit bescheiden[11].

Die Wiederherstellung der Orthodoxie im Jahre 519 kann nicht als der erste „caesaropapistische" Alleingang Justinians bezeichnet werden. Schließlich war es nichts anderes als die Rückkehr zur Orthodoxie eines ökumenischen Konzils, das von Päpsten und Kaisern bestätigt worden war. Aber diese Rückkehr war schlecht abgesichert; was dahinter stand, war kirchlicherseits nur die lokale Synode von Konstantinopel, keine allgemeine Willensbildung des Episkopats. Ob dieser Kraftakt im weiten Reich Anerkennung finden würde, mußte sich erst zeigen. Justinianos stand vor seiner ersten Bewährungsprobe.

Er, der sich nie mit dem Bibelwort befreunden konnte: Lasset das Unkraut mit dem Weizen wachsen bis zum Tag der Ernte, glaubte nun mit den Monophysiten im Osten ein für allemal aufräumen zu können. Aber bald stellte es sich heraus, daß er dabei seinen eigenen Platz in der Gesamtkirche überschätzte und daß nicht einmal seine Polizei in der Lage war, den Osten in den Griff zu bekommen. Die Mönche[12], die Träger des Monophysitismus in Syrien, zogen sich in die Wüsteneien zurück, wo sie für den Arm des Kaisers nicht mehr greifbar waren, weil ihnen die Bevölkerung von einem Versteck ins andere half. Die monophysitischen Bischöfe standen vor der Wahl, entweder abzudanken oder die Union anzunehmen. Sie waren weder zum einen noch zum anderen bereit, räumten vielmehr ihren Platz in der Bischofsstadt und folgten den Mönchen oder gingen ins Exil. Im Patriarchat von Antiocheia

a.a.O. nr. 162, 614. 9 Schlußprotokoll in lat. Fassung Coll. Avellana nr. 159, 607–610; Grumel, Regest 212; Begleitschreiben des Patriarchen an den Papst: Coll. Avellana nr. 161, 612–613. 10 DThC XIV, 2, 1746–7153 (E. Amann); B. Altaner, Zum Schrifttum der „skytischen" (gotischen) Mönche, HJG 62 (1943) 261–273; V. Schurr, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen", Paderborn 1935; W. Elert, Die theopaschitische Formel, ThLZ 75 (1950) 195–206. 11 Coll. Avellana nr. 196, 655–656. 12 Frend (s. Anm. 2). 13 R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse

wurden nicht weniger als 55 Bischöfe verbannt. Severos zog sich nach Ägypten zurück, wo er vom Kloster Enaton bei Alexandreia aus auch weiterhin auf Syrien Einfluß nahm, auch wenn er in der Folgezeit sein Versteck immer wieder wechseln mußte. Die syrischen Mönche blieben ständig mit ihm in Verbindung, und durch Emissäre aus der Umgebung des Severos wurde schließlich nach allen Regeln eine neue monophysitische Untergrund-Hierarchie für den Patriarchat Antiocheia geschaffen. Auch für Armenien, Kappadokien und Phoenizien wurden neue Bischöfe geweiht. Die Legende will von 170000 neuen Klerikern wissen! Neue orthodoxe Bischöfe bedurften nicht selten der Hilfe kaiserlicher Truppen, um von ihrem Sitz Besitz ergreifen zu können. Und wenn sich die abgewanderten monophysitischen Vorgänger nicht wenige Gewalttaten gegen die Orthodoxen erlaubt hatten, so wechselte in dieser Hinsicht jetzt nur die Richtung, nicht die Haltung. Mit einiger Vorsicht darf man behaupten, daß sich der Eindruck aufdrängt, die monophysitischen Bischöfe hätten das Volk entschiedener hinter sich gehabt als die orthodoxen. Die Monophysiten haben es ja nie versäumt, sich als die wahren Orthodoxen auszugeben, d.h., sie haben sich zu keinem Schisma bekannt. Umso leichter ließen sich die Chalkedonier allmählich als die „Kaiserlichen" verdächtig machen, als die Kirche der Brachialgewalt. Die Monophysiten anerkannten damit das System der politischen Orthodoxie nicht mehr. Vielleicht darf man auch unterstellen, daß die kerygmatische Auswertung der kyrillischen Einheitsformel in der Christologie mehr Gläubige begeistern konnte als die diffizilen Unterscheidungen des Chalcedonense. Daß dann der Monophysitismus doch noch lange brauchte, bis er sich in seinen Stammländern endgültig durchsetzen konnte, ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß auch er von Spaltungen nicht verschont blieb, so vor allem auf Grund der Lehre des Bischofs *Julianos von Halikarnassos*[13], der wie Severos seinen Bischofssitz verloren hatte und mit ihm nach Ägypten gegangen war, wo er mit seiner Lehre von der Leidensunfähigkeit des Leibes Christi nach der Vereinigung mit dem Logos (Aphthartodoketismus) in schärfste Auseinandersetzung mit Severos trat.

Wie prekär die Lage im Ganzen war, zeigen die Beispiele von Ephesos, Alexandreia und Thessalonike. In Ephesos[14] konnte trotz kaiserlichen Drucks eine Synode der Bischöfe der Provinz Asia, also einer Kirchenprovinz des Patriarchats von Konstantinopel, zusammentreten, auf der das Chalcedonense wieder einmal in aller Form verdammt wurde. In Alexandreia[15], das seit langem und insbesondere seit der chalkedonischen Entscheidung für den Primat Konstantinopels den Widerstand gegen eben diese Kirche pflegte und sich dabei auch, wenn es sein mußte, gegen den Kaiser stellte, mußte der kaiserliche Gouverneur schon vorher die Wahl des Patriarchen dem Klerus und dem Volk überlassen, die ausgerechnet einen überzeugten Monophysiten, *Timotheos*, zum Patriarchen erhoben, der zwar das Henotikon verwarf, mit dem Henotikon aber auch das Chalcedonense. Die kaiserlichen Behörden mußten ihn angesichts der Haltung des Volkes gewähren lassen. Selbst im Vorfeld der päpstlichen Jurisdiktion auf dem Balkan, in Thessalonike, kam es zu wilden Szenen: ein durchreisender päpstlicher Legat wurde mißhandelt, sein Gastgeber ermordet[16].

Der Monophysitismus war zwar verpönt, aber er lebte beherzt weiter und gewann an Boden. Der missionarische Impetus war bei den Orthodoxen offenbar geringer

avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain 1924. **14** Michael der Syrer II, 172 (Chabot). **15** DHGE II, 331–2 (A. Faivre); RECA VI A, 2, 135f. (A. Nagl). **16** Caspar II, 165–169. **17** Liber Pontif. 275 (Duchesne). **18** W. Ensslin,

als bei den Häretikern. Ethnische Aversionen beginnen langsam eine Rolle zu spielen, vor allem aber eine Aversion gegen die konstantinopolitanische Arroganz, wie sie gerade in Justinians Zentralismus, der jede Provinz bis in die Kleinigkeit reglementieren wollte, zum Ausdruck kam. Die hungernden und umherirrenden „Märtyrerbischöfe" des Monophysitismus machten auf das Volk offenbar tieferen Eindruck als die orthodoxen Prälaten in Schutz der kaiserlichen Polizei.

Blieb somit die kaiserliche Politik im Osten ohne den gewünschten Erfolg, so stellte sich bald heraus, daß auch die Versöhnung mit dem Papsttum nicht in jeder Beziehung ersprießlich war. Mit dem Papst als Rückendeckung glaubte der Kaiser jetzt auch die Kirchen der Arianer schließen und die arianischen Truppenkommendeure zur Bekehrung zwingen zu können [17]. Einige Militärs fanden sich dazu bereit, aber König *Theoderich* in Italien wurde mißtrauisch. Vielleicht vermutete er, es könnte sich eine byzantinische Koalition mit dem römischen Senatsadel anbahnen und vielleicht steht der Prozeß des *Boethius* damit in ursächlichem Zusammenhang. Jedenfalls tat er einen geschickten diplomatischen Schachzug: Er sandte den Papst, als königlichen Gesandten, nach Konstantinopel, um beim Kaiser die Rücknahme der Maßnahmen gegen die Arianer zu erwirken. Der pompöse Empfang, den der Kaiser dem Papst *Johannes I.* im Jahre 525 in Konstantinopel gewährte [18], konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nur teilweise Erfolg hatte. Zwar wurde die Rückgabe der arianischen Kirchen versprochen, doch das Hauptanliegen Theoderichs, die konvertierten Arianer sollten ungestraft zu ihrer alten Konfession zurückkehren können, fand beim Kaiser taube Ohren, obwohl der Papst lange Monate nach einem Kompromiß suchte. Als er 526 zur Berichterstattung nach Ravenna zurückkehrte, ließ ihn der König den Mißerfolg büßen und hielt ihn wie einen Gefangenen. Er hatte dazu umso mehr Anlaß, als ihm der Papst schon bei der Abreise zu verstehen gegeben hatte, er könne sich für die Re-Konversion der Arianer nicht erwärmen. Jedenfalls war eine bedrohliche Haltung des Goten Byzanz und auch der katholischen Kirche gegenüber zu erwarten. Aber Theoderich starb im Herbst 526. Fast um dieselbe Zeit starb auch Kaiser Justinos, und sein Neffe *Justinianos* (526–565) wurde Selbstherrscher, nach wie vor bestrebt, der Orthodoxie seinen ureigensten Stempel aufzudrücken.

Merkwürdig bleibt, daß er mit einem Revirement seiner antimonophysitischen Politik begann. Die Erklärung dieser politischen Wende ist nicht einfach. Zunächst dürfte ihn sein bisheriger Mißerfolg zu einer Neuorientierung veranlaßt haben, da darunter die kaiserliche Autorität in der Provinz leiden mußte. Wir haben keinen Grund, Justinian nicht für wendig genug zu halten, um mit einem neuen Kurs Besseres zu erreichen. Aber vielleicht ist hier auch der Ort, wo der Kaiserin *Theodora* zu gedenken ist. Ihr fragwürdiges Vorleben, vom Historiker *Prokopios* aus persönlicher Rachsucht maliziös aufbereitet, qualifizierte sie keineswegs für den Thron. Aus dem zweideutigen Schaugeschäft im Zirkus von Konstantinopel hatte sie entkommen können, aber nur als Mätresse eine hohen Beamten, der sie bald fallen ließ. Schließlich scheint sie in monophysitischen Kreisen Ägyptens Asyl gefunden zu haben, bei Männern aus der Umgebung des Timotheos, der selbst ihr „geistlicher Vater" geworden sein soll [19]. Ob damit eine tiefe religiöse Wandlung verbunden war, wissen wir nicht, aber ihre später so ausgesprochene Vorliebe für monophysi-

Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Großen bei Kaiser Justin I., ByzZ 44 (1951) 127–134; Caspar II, 183–189. 19 Joannes von Nikiu XC, 87; 144 in der Übers. v. R.H. CHARLES, London 1916. 20 E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939,

tische Prälaten und Mönche könnte hier ihre Wurzel haben: sie hält jener christlichen Denomination unverbrüchlich die Treue, die ihr wegen ihres Vorlebens nicht die Tür gewiesen hatte. Wie und wann sie mit Justinian bekannt wurde, wissen wir nicht, jedenfalls heirateten beide im Jahre 525, und 526 wurde sie Kaiserin. Es mochte Jahre dauern, bis sie zu bestimmenden Einfluß kam, aber im Jahre 532 während des Nika-Aufstandes, als Justinian schon entschlossen war aufzugeben, war sie es, die ihn zum Widerstand bewegte und damit seine Herrschaft rettete. Spätestens von diesem Zeitpunkt bis zu ihrem Tod im Jahre 548 müssen wir mit ihrer Macht und ihrer Politik gerade in der Kirchengeschichte rechnen.

Jedenfalls seit 531 suchte Justinian das Gespräch mit den Monophysiten; er lud sechs ihrer Bischöfe zu einer Konferenz nach Konstantinopel ein. Die Geladenen waren mißtrauisch, aber sie konnten die Einladung schwer ablehnen. So versuchten sie sich von vornherein abzusichern, indem sie apriori das Chalcedonense und den Tomus Leonis verwarfen[20].

Trotzdem fand dann im Jahre 532 die sogenannte „Collatio cum Severianis" vor großem Publikum statt[21]. Die Leitung hatte der Führer der Orthodoxen, Bischof *Hypatios* von Ephesos. Zwar waren die Monophysiten geneigt anzuerkennen, daß Theodoretos und Ibas von Edessa durch das Chalcedonense zurecht rehabilitiert worden waren, doch zu mehr fanden sie sich nicht bereit. Ein einziger der Geladenen ließ sich überzeugen, die anderen reisten unbekehrt zurück, wurden allerdings auch nicht weiter verfolgt. Der Kaiser hielt sich im Hintergrund und nahm nur einmal an einer Sitzung teil. Einige Teilnehmer warfen Hypatios die Ablehnung der theopaschitischen Formel vor unter Hinweis darauf, daß der Kaiser sie doch annehme. Dies mag Justinians veranlaßt haben, es noch einmal mit dieser Formel zu versuchen, vielleicht auch, weil die Akoimeten jetzt wiederum dagegen Front machten und in dieser Sache sogar eine Delegation nach Rom sandten. Zunächst dekretierte der Kaiser in einem dogmatischen Schreiben an das Volk von Konstantinopel und der östlichen Städte die Korrektheit der Formel[22]. Dabei bezeichnete er es als seine Aufgabe, „cunctis explanare, qualiter sentiat Dei catholica atque apostolica ecclesia". Nicht minder autoritär wandte er sich sodann an den Patriarchen der Kaiserstadt – „edocere volentes sanctitatem tuam omnia quae ad ecclesiarum statum pertinent"[23]. Schließlich schickte er eben den Bischof Hypatios mit einem dogmatischen Lehrschreiben ähnlichen Inhalts an den Papst, worin zwar mit allem Nachdruck die Autorität der römischen Kirche anerkannt, aber doch zugleich die theopaschitische Formel als eine Garantie gegen den Nestorianismus und den Monophysitismus zugleich der päpstlichen Bewilligung empfohlen wurde[24]. Patriarch Epiphanios wurde veranlaßt, dem Papst dieselbe Bitte vorzutragen[25]. Papst Johannes II. war nicht aus dem Holz, aus dem Hormisdas geschnitzt gewesen war. Er wagte es nicht, das kaiserliche Ansinnen abzulehnen, ja schloß sogar die Akoimeten aus der Kirchengemeinschaft aus, wohl durch Hypatios informiert, daß sie es waren, die dem Kaiser die größten Schwierigkeiten in dieser Sache machten[26]. Doch bleibt es bemerkenswert, daß der römische Senat den Papst wegen dieser Nachgiebigkeit zur Rechenschaft zog, und Johannes II. sich dazu bequemen mußte, sich in einer eigenen

389. **21** Bericht (nur lat. erhalten) des Innokentios von Maroneia: ACO IV, 2, 167–184. **22** Cod. Just. I, 1, 6. **23** Cod. Just. I, 1, 7. **24** Cod. Just. I, 1, 8; Coll. Avellana nr. 84, 322–325; V. Grumel, L'auteur et la date de la composition du tropaire 'Ο μονογενής, Echos d'Orient 22 (1923) 398–418. **25** Grumel, Regest 224. **26** Coll. Avellana nr. 84, 320–328; der Papst überläßt es dem Kaiser, die Akoimeten bei guter Führung wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. **27** Caspar II, 519f. **28** Grumel, Regest 229;

Abhandlung zu rechtfertigen, in der von päpstlicher Seite die Anathematismen Kyrills zum erstenmal offiziell zitiert werden[27].

Dabei blieb es nicht. Die Verfolgung der Monophysiten wurde so gut wie ganz eingestellt. Dabei hatte sicher die Kaiserin Theodora die Hand im Spiel. Sie war es, die nicht wenigen von ihnen ihren Hormisdas-Palast überließ und darin für sie Zellen und Kulträume einrichtete. Darüber hinaus schuf sie eigene weitere Asylmöglichkeiten mitten in der Kaiserstadt, an die sich weder der Kaiser noch seine Polizei wagten. Theodora stand damals auf dem Höhepunkt ihrer Macht. Ob sich gar Theodora und Justinian sozusagen in die Religionspolitik teilten und je eine Partei unter ihren Schutz nahmen, damit das Kaisertum als solches keine aus dem Griff verliere und man nach beiden Seiten das Gesicht wahren konnte – dies ist der Überlegung wert. Ob geplant oder nicht: der Effekt war zunächst derselbe. Nicht nur zahlreiche Mönche monophysitischen Bekenntnisses strömten in die Hauptstadt, auch Bischöfe schlossen sich ihnen an, z.B. der übel beleumundete *Petros von Apameia*, und keiner scheute sich, hier öffentlich aufzutreten. Gegen die Zusicherung freien Geleits ließ sich sogar Severos herbei, den Winter 534/535 als Gast im Kaiserpalast zu verbringen. Der größte kirchenpolitische Triumph Theodoras aber war es, daß es ihr im Jahre 535 nach dem Tod des Patriarchen Epiphanios gelang, einen aus ihrer Klientel zum Nachfolger wählen zu lassen, der sich bisher als einer der „Eremiten" im Hormisdas-Palast befunden hatte, *Anthimos* (535–536), der vorher Bischof von Trapezunt gewesen war und als solcher die Weihe nach einem Bekenntnis zu den vier großen Synoden, also auch Chalkedon, empfangen hatte. Jetzt bestellte ihn der Kaiser zum Patriarchen, nachdem er das Versprechen abgegeben hatte, sich nach den Direktiven Roms zu richten[28]. Der Patriarch von Jerusalem und wohl auch eine Reihe von Metropoliten waren mit dieser Wahl einverstanden[29]. Ob Anthimos bei dieser Gelegenheit auch eine dogmatische Erklärung abgab oder eine Entscheidung geschickt umging, ist kaum noch zu sagen. Jedenfalls besitzen wir die Fragmente einer solchen Erklärung, die von *einem* Willen und Wissen Christi sprechen[30]. Bald aber wandte er sich in einem Schreiben an Severos, voll des Lobes für den Adressaten, in dem nun nur noch von den drei ersten Synoden die Rede war und neben den Lehrsätzen des Kyrillos auch das Henotikon anerkannt wurde[31]. Ob für die Öffentlichkeit bestimmt oder nicht: das Schreiben blieb der Öffentlichkeit nicht verborgen, und man wußte in Konstantinopel, woran man war. Das Jahr 519 schien vergessen, und wir hören von keiner Maßnahme des Kaisers gegen seinen neuen Patriarchen, der im übrigen auch mit dem Patriarchen *Timotheos III.* von Alexandreia Verbindung aufnahm[32].

Wenn dieses Intermezzo nicht allzu lange währte, war dies weder einer Schwäche Theodoras noch einem Kraftakt des Kaisers zu verdanken, sondern päpstlichem Eingreifen auf der einen und politischen Überlegungen auf der anderen Seite. Von Geradlinigkeit in der Politik des Kaisers kann nicht die Rede sein.

Die außenpolitische Lage hatte sich inzwischen insofern beträchtlich verändert, als Justinian den ersten Griff nach dem bisher gotischen Italien getan hatte. *Belisar* hatte 535 Syrakus erobert und mit der Besetzung Siziliens begonnen, der wichtigsten Versorgungsbasis der gotischen Herrschaft. In dieser Notlage zwang der Gotenkönig *Theodahat* Papst *Agapetus* (535–536) zu einer Reise an den kaiser-

ACO III, 178–179. **29** Jedenfalls werden sie von Papst Agapet dafür getadelt: ACO III, 152. **30** GRUMEL, Regest 228. **31** GRUMEL, Regest 230. **32** GRUMEL, Regest 231. **33** W. ENSSLIN, Papst Agapet I. und Kaiser Justinian, HJG 77 (1950) 459–

lichen Hof mit dem Auftrag, den Kaiser zum Abzug der Truppen aus Sizilien zu veranlassen, ein Ansinnen, das von vornherein für Justinian unannehmbar war[33]. Wie weit sich der Papst für seinen Auftrag einsetzte, bleibt ohnedies offen. Belisar hatte seine Weisungen: das ganze Italien und nicht nur Sizilien sollte es sein. Der Weg mußte über Rom führen, und die Einstellung des Papstes konnte dabei entscheidend werden; man mußte den Papst durch irgendwelche Konzessionen nachdrücklich auf die byzantinische Seite ziehen. Agapetus seinerseits war gewillt, in den kirchlichen Verhältnissen Konstantinopels wieder Ordnung zu schaffen und die Linie des Hormisdas in Erinnerung zu bringen. Der Boden war vorbereitet, da eine nicht unbedeutenden Gruppe von Mönchen, Priestern und Diakonen, unter ihnen vielleicht auch der Priester und Armenpfleger Menas, gegen den Patriarchen Anthimos und seine Clique Fronde machten. So verweigerte der Papst dem Patriarchen Anthimos von Anfang an die kirchliche Gemeinschaft und setzte ihn kraft apostolischer Autorität ab, allerdings nicht wegen irgendwelcher monophysitischen Äußerungen, sondern weil Anthimos de jure immer noch Bischof von Trapezunt sei. Kaiser Justinian gab sofort klein bei, und der Presbyter *Menas* wurde zum neuen Patriarchen bestellt (536–552) und vom Papst selbst konsekriert. Agapetus widersetzte sich auch dem Plan, Anthimos nach Trapezunt zurückzuschicken, sondern wollte ihm den kanonischen Prozeß machen. Darüber starb Agapetus am 22. April 536, aber sein Diakon *Pelagius*, den er als Geschäftsträger bestellt hatte, verfolgte die gleiche Linie: Am 26. Mai 536 wurde Anthimos durch eine Synode nochmals feierlich abgesetzt, seiner kirchlichen Würden entkleidet und in den Bann getan. Gebannt wurden neuerdings Severos von Antiocheia sowie Petros von Apameia und ihre Gefolgschaft. Die Synode zählte immerhin 74 Teilnehmer, darunter fünf Priester[34]. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Severos und Petros ursprünglich nicht auf dem Programm des Konzils gestanden hatten. Selbst als dem Patriarchen Menas eine entsprechende Petition palästinensischer Mönche überreicht wurde, lehnte dieser ab und verwies die Bittsteller an den Kaiser: ohne den Willen des Kaisers dürfe eine in der Kirche aufgetauchte Frage nicht behandelt werden[35]. Der Kaiser gab den Mönchen nach, und erst jetzt verurteilte die Synode die inkriminierten Führer der Monophysiten. Kaiser Justinian ließ Severos, dem er einige Monate vorher freies Geleit zugesichert hatte, in Haft nehmen und ratifizierte in einem langen Schreiben an Menas die Entscheidung des Konzils[36]. Anthimos, den er doch selbst eingesetzt hatte, wird jetzt als „invasor“ bezeichnet, Severos zur Abwechslung jetzt auch des Nestorianismus bezichtigt; seine Schriften seien zu verbrennen, auch in Kurzschrift dürften sie nicht erhalten bleiben; niemand dürfe die Verurteilten aufnehmen oder ihnen Asyl gewähren, vor allem nicht in Konstantinopel. Theodora fühlte sich offenbar wenig beeindruckt: Anthimos verschwand kurz nach seiner Verurteilung in einem ihrer Verstecke, und Severos ermöglichte sie die Flucht aus der Stadt. Beiden verhalf sie zu einem unbehinderten Briefverkehr mit ihren monophysitischen Kollegen.

Nachdem er nun wieder einmal eine neue Position bezogen hatte, wollte der Kaiser, wahrscheinlich auch gedrängt durch Pelagius, jetzt sogar in Ägypten durchgreifen. Dort war noch im Jahre 535 ein neuer monophysitischer Patriarch, *Theodosios*, eingesetzt worden. Dieser wurde jetzt nach Konstantinopel zitiert, wo er ein orthodoxes Bekenntnis ablegen sollte. Er weigerte sich und wurde verbannt: aber

466. **34** Mansi VIII, 873–1176; ACO III, 27–186. **35** ACO III, 181. **36** Novelle 42. **37** Helmer, Neuchalkedonismus 185–195. **38** I. Engelhardt, Mission und Poli-

auch er verschwand in einem Palast der Kaiserin, von wo aus er seine Kirche weiterhin brieflich betreuen konnte, obwohl der Kaiser in Alexandreia einen orthodoxen Patriarchen namens *Paulos* installierte, den er mit den Vollmachten eines Augustalis ausstattete. Der Erfolg blieb Paulos trotzdem versagt, denn er erlaubte sich derartige Gewalttätigkeiten, daß ihn der Kaiser am Ende in die Verbannung schicken mußte.

In Syrien bemühte sich der antiochenische Patriarch *Ephrem*[37], ehemals Comes Orientis, Patriarch seit 527, um die Rettung der Orthodoxie. Zwar hatte er zunächst der Bestellung des Anthimos zum Patriarchen von Konstantinopel zugestimmt, aber bald war ihm dessen monophysitischer Kurs nicht mehr geheuer und er wandte sich an den Papst um Hilfe. Nun da Justinian selbst das Steuer herumgeworfen hatte, begann er mit ausgedehnten polizeilichen Aktionen, um der monophysitischen Propagandisten in seinem Bereich habhaft zu werden. Sein größter Erfolg war die Gefangensetzung des *Joannes von Tella,* eines der großen Missionare der Monophysiten[38].

Es schien, als wollte Justinian auf seinem Kurs beharren. Mit dem Tod Theodoras im Jahre 548 verloren die Monophysiten überdies ihre kräftigste Stütze in der Hauptstadt. Doch Justinian war mit seinen theologischen Einfällen noch nicht zu Ende.

Zunächst tauchte als eine Art Intermezzo erneut die Frage nach dem Origenismus auf. Die Lehren des *Origenes* waren schon um die Wende zum 5. Jahrhundert kirchlich verurteilt worden, ohne daß dieses Verdikt in den Kreisen seiner mönchischen Anhänger großen Eindruck gemacht hätte. Jetzt, im 6. Jahrhundert, war es in erster Linie die sogenannte Neue Laura in Palästina, ein Ableger der Laura des Mönchsvaters *Sabas*, gegründet im Jahre 507, die den Stützpunkt des mönchischen Origenismus bildete, allerdings eines Origenismus, der die kosmische Theologie des großen Meisters im Sinne des *Euagrios Pontikos* in eine mystische Gnosis speziell für Mönche umgewandelt hatte, was zu ständigen Spannungen mit Mönchen geringerer geistiger Ambitionen und damit mit Sabas selbst führte[39]. Es formierten sich unversöhnliche Fronten, und bald stellte es sich heraus, daß die Auseinandersetzung sich nicht auf die Klöster würde einengen lassen. Die Antiorigenisten gewannen den päpstlichen Apokrisiarios Pelagius für sich, als dieser in Gaza weilte, wo der verbannte Patriarch Paulos von Alexandreia abgeurteilt werden sollte (539). Außerdem richteten sie eine ausführliche Klageschrift an den Kaiser. Die Origenisten aber hatten ihre Fürsprecher auch am kaiserlichen Hof, auch wenn sie es verstanden, ihre Überzeugungen nicht offen darzulegen. In Konstantinopel weilte z.B. der Mönch *Leontios*[40], der aus der Neuen Laura kam und den Mönchsvater Sabas auf einer Reise nach Konstantinopel begleitet hatte, ohne daß dieser wußte, um was es Leontios zu tun war. Weiterhin schlossen sich Leontios die Mönche *Dometianos* und *Theodoros Askidas* an, denen es gelang, die Gunst des Kaisers zu gewinnen, der schließlich Theodoros auf die Metropole Kaisareia in Kappadokien und Dometianos auf Ankyra beförderte. Aber Theodoros machte sich bald unentbehrlich als kaiserlicher Berater und weilte zumeist in der Hauptstadt. Freilich konnte auch er nicht verhindern, daß sich Justinian jetzt bemüßigt fühlte, sich als Theologe über Origenes zu äußern. Im Jahre 543 erließ er ein Edikt, in dem er den großen Theolo-

tik in Byzanz, München 1974, 148–150. 39 E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939, 386ff.; Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil, Münster 1899; A. Guillaumont, Les „Kephalaia gnostika" d'Evagre le Pontique, Paris 1962, 124–172. 40 Siehe auch S. 34. 41 ACO III, 189–

gen ins Lächerliche zu ziehen versuchte und im besonderen eine Reihe von Sätzen aus Περὶ ἀρχῶν verdammte[41]. Die Origenisten Palästinas brauchten sich wirklich nicht getroffen fühlen, da er von ihren spirituellen Anliegen offenbar nichts wußte. Eine Synode in Konstantinopel ratifizierte die kaiserlichen Äußerungen und leitete sie den übrigen Kirchenprovinzen zur Unterschrift zu. Der Papst approbierte das Dekret, denn er sah darin eine Rekapitulation der früheren Verurteilungen. Die Mönche der Neuen Laura allerdings mußten nun ihr Kloster räumen, auch wenn es Theodoros Askidas durchsetzte, daß sie bald wieder zurückkehren konnten. Es gelang ihnen sogar, einen der Ihren als Abt in der Laura des Sabas zu installieren. Bald jedoch wurden sie neuerdings vertrieben. Den Höhepunkt ihrer Geltung erreichten die Origenisten, als einer der Ihren Patriarch von Jerusalem wurde. Das gab freilich beträchtliche Unruhen, und der neue, nicht-origenistische Abt der Laura des Sabas, *Konon*, intervenierte gegen diesen Patriarchen *Makarios* beim Kaiser. Makarios mußte seinen Platz räumen. Immerhin konnte es dem Kaiser nicht verborgen bleiben, daß sein Edikt die Frage nach dem Origenismus nicht bereinigt hatte.

Ein neuer Schritt drängte sich auf, und so sind die nächsten Jahre von zwei Zielsetzungen beherrscht: der Bereinigung der origenistischen Frage und dem Drei-Kapitel-Streit. Das erste dieser drei Kapitel war die Verurteilung des *Theodoros von Mopsuestia* (†428), eines syrischen Theologen, der gewiß kein formaler Nestorianer war – was immer man sich unter einem solchen vorstellen mag –, dessen dogmatische Formulierungen aber im 6. und vielleicht schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts nicht mehr auf der Höhe der terminologischen Entwicklung standen. Verurteilt werden sollten nicht nur seine Schriften, sondern auch seine Person. Im zweiten Kapitel ging es um die Verurteilung eines Teiles der Schriften des *Theodoretos von Kyros* († ca. 466), die er gegen die Anathematismen des Kyrillos verfaßt hatte, ohne darüber ein Parteigänger des Nestorios gewesen zu sein. Die sogenannte Räubersynode von Ephesos (449) hatte ihn verurteilt, Chalkedon aber rehabilitiert. Das dritte Kapitel war ein Brief des Bischofs *Ibas von Edessa*, geschrieben nach der Union von 433, in dem diese Union zwar begrüßt, eine Verurteilung des Theodoros von Mopsuestia, die Kyrillos schon 431 betrieben hatte, aber abgelehnt wurde. Ibas war wie Theodoretos 449 abgesetzt und 451 wieder rehabilitiert worden. Der Versuch, diese „Drei Kapitel" zu verurteilen, mußte in den Augen der strengen Chalkedoner, mindestens was Theodoretos und den Brief des Ibas betrifft, als Angriff auf die Autorität des Chalcedonense gewertet werden. Daß dieser Angriff auch von Leuten unterstützt wurde, die sich im übrigen gern auf das Chalcedonense beriefen, läßt sich kaum anders erklären als mit dem Vorwurf der Monophysiten, im Festhalten an den Drei Kapiteln manifestiere sich eben doch latenter Nestorianismus, jedenfalls eine trübe Opposition gegen die Theologie des Kyrillos. Der eine oder andere mag sich auch in der Hoffnung gewiegt haben, mit der Verurteilung der Kapitel könne man die Monophysiten schließlich doch noch für Chalkedon gewinnen. Vielleicht spielte gerade eine solche Überlegung bei Justinian eine Rolle, dem sein eigener Chalkedonismus offenbar nie ganz geheuer war. Schließlich war zu Beginn der Auseinandersetzungen auch Theodora noch am Leben. Die Fama aber kannte für das Engagement des Kaisers noch einen anderen Grund: Theodoros Askidas habe den Kaiser auf das Thema gelenkt, um ihn dadurch umso nachdrücklicher vom Origenismus abzulenken[42]. Aber Theodoros unterschätzte die Breite der theologi-

214. 42 So Facundus von Hermiane, Pro defensione trium capitulorum IV,4: MPL 67, 627; Versuch einer Weginterpretation bei CHRYSOS 25–32; vgl. auch Liberatus, Breviarium, ACO II, 5, 140ff. 43 Fragmente des Traktates bei SCHWARTZ, Vigiliusbriefe

schen Interessen des Kaisers. Gewiß stürzte sich Justinian kopfüber in den Streit um die Drei Kapitel, aber den Origenismus vergaß er darüber keineswegs.

Die offizielle Polemik gegen die Drei Kapitel eröffnete der Kaiser mit einem Traktat und vorgefertigten Anathematismen, wobei das Anathem gegen den Brief des Ibas begleitet ist von einem Anathem gegen alle, welche in Ibas den Verfasser des Briefes sehen wollen. Offenbar sollte der Brief als apokryph behandelt und damit die Rehabilitation wenigstens des Ibas selbst nicht mehr in Frage gestellt werden. Der Kaiser hielt es nicht mehr für nötig, sein Dekret durch eine Synode absegnen zu lassen. Die Bischöfe bekamen es mit dem Befehl zur Unterzeichnung zugeschickt[43]. Daß der Kaiser versicherte, sein Dekret diene nur dazu, Chalkedon zu bestätigen und zu bekräftigen, konnte wohl nur wenigen einleuchten. Dieser autokratische Schritt ging selbst dem Patriarchen Menas zu weit. Zunächst wollte er die Unterschrift überhaupt verweigern, bequemte sich aber schließlich doch dazu unter der Bedingung, daß er die Unterschrift zurückziehen könne, wenn der Papst nicht unterschreibe. Überzeugt von der Richtigkeit des Edikts war er zunächst keineswegs. Der päpstliche Apokrisiar – es ist immer noch der Diakon Pelagius, der Mann des Papstes Agapet – war auch mit diesem patriarchalen Vorbehalt nicht einverstanden und verweigerte Menas die kirchliche Gemeinschaft. Alexandreia machte verständlicherweise kaum Schwierigkeiten, aber Ephrem von Antiocheia lehnte die Unterschrift zunächst ab und bequemte sich erst später dazu. In Palästina wollte das Gros der chalkedonisch gesinnten Mönche den Patriarchen an der Leistung der Unterschrift hindern. Am entschiedensten aber war der Widerstand in Afrika und Gallien, sowie in Italien. Es kam alles auf die Entscheidung des Papstes an. Doch Papst *Vigilius* (537–555) bewies mit Nachdruck, daß er zu einer solchen Entscheidung nicht fähig war. Belisar hatte inzwischen Rom erobert und den Papst *Silverius* abgesetzt und verbannt, weil er angeblich gotenfreundlich war. Der damalige Diakon Vigilius war an den Intrigen gegen den Papst nicht unbeteiligt. Dafür wurde er Papst von Belisars Gnaden – Theodora soll dabei ihre Rolle gespielt und Vigilius ihr bestimmte kirchenpolitische Zusagen gemacht haben. Justinian wollte den Papst jetzt westlichen Einflüssen entziehen und zitierte ihn nach Konstantinopel, wo er 547 eintraf. Zwar war er noch in Italien durch den Mailänder Bischof *Datius* vom kaiserlichen Dekret unterrichtet worden, aber den Text bekam er erst jetzt vorgelegt. Doch er sah darin einen Angriff auf Chalkedon und verweigerte seine Unterschrift. Menas hatte inzwischen seine Bedenken vergessen, so daß ihm Vigilius, ebenso wie es Pelagius hielt, die kirchliche Gemeinschaft verweigerte. Vom Kaiser aber verlangte er, daß er sein Edikt widerrufe. Aber Justinian operierte nicht ungeschickt. Mit Hilfe von Zitaten aus Briefen Konstantins des Großen versuchte er dem Papst klarzumachen, wie weit die kaiserlichen Rechte in Angelegenheiten der Kirche gingen. Vigilius war beeindruckt, und es kam zur Versöhnung. Es sieht so aus, als habe der Papst schon damals dem Kaiser insgeheim das Versprechen gegeben, der Verurteilung der Drei Kapitel auf die Dauer nichts in den Weg zu legen[44]. Jedenfalls veröffentlichte er am 12. April 548 ein sogenanntes „Judicatum“, das allerdings nur in Bruchstücken erhalten geblieben ist[45]. Hier werden die Drei Kapitel de facto verurteilt, allerdings unter der sonderbaren reservatio, daß dem Chalcedonense damit kein Abbruch geschehe. Der Eindruck bei den Anhängern von Chalkedon war niederschmetternd. Sogar Diakone aus der unmittelbaren Umgebung des Papstes traten in Opposition

73 ff. 44 Vgl. Schwartz, Vigiliusbriefe 62. 45 Coll. Avellana nr. 83, 316–317; ACO IV, 1, 11–12. 46 Vgl. ACO IV, 1, 198–199. 47 Schwartz, Drei dogmatische

zu ihm und schickten Protestschreiben nach dem Westen, so daß Vigilius sich gezwungen sah, sie zu suspendieren. *Facundus von Hermiane* bereitete damals seine Defensio der Drei Kapitel vor, und gegen das Judicatum zirkulierten Pamphlete. Als Papst Vigilius Weihnachten 549 in der Hagia Sophia pontifizierte, kam es zu lauten Protesten. Vigilius sah ein, daß er einlenken mußte. Er ließ verbreiten, er sei zu seinem Judicatum auf Grund falscher Informationen veranlaßt worden, und verlangte das Dokument vom Kaiser zurück. Hauptargument des Papstes war, der Westen sei mit der Beweisführung der Gegner der Drei Kapitel nicht genügend vertraut gemacht worden; nur ein ökumenisches Konzil könne Klarheit schaffen. Justinian griff diesen Gedanken auf und stellte dem Papst das Judicatum zurück, verlangte aber, daß in der Zwischenzeit keine der Parteien mehr aktiv in den Streit eingreife[46].

Die Einberufung eines allgemeinen Konzils stieß auf Schwierigkeiten. Die Opposition im Westen, besonders in Afrika, wurde immer stärker; keine polizeiliche Maßnahme des Kaisers konnte sie zum Schweigen bringen. Selbst Alexandreia wollte jetzt nicht mehr mitmachen: Patriarch *Zoilos* wurde vom Kaiser abgesetzt und an seine Stelle trat ein gewisser *Apollinarios*. Papst Vigilius war schwach genug, diesen Intrusus anzuerkennen. Justinian aber hielt sich nicht an die Abmachung mit dem Papst und präjudizierte das geplante Konzil durch ein neues Glaubensdekret, in dem er zwar die vier großen Synoden und ihre Bedeutung stark unterstrich, dann aber doch in einer Reihe von Anathematismen die Drei Kapitel neuerdings verurteilte[47]. Es war Askidas, der diese Schrift des Kaisers veranlaßt hatte, und er sollte sie nun dem Papst aushändigen. Dieser verlangte die Zurücknahme und bedrohte alle, die das Edikt annehmen würden, vor allem den Patriarchen Menas und Askidas, mit dem Bann. Er befürchtete das Schlimmste für seine eigene Person, verließ fluchtartig die ihm angewiesene Domus Placidiae und verschanzte sich im Hormisdas-Palast. Der Kaiser wollte ihn mit Gewalt herausholen lassen, aber Kleriker und Volk verhinderten es. Justinian schwor dem Papst, es werde ihm nichts geschehen, und so kehrte Vigilius wieder in die Domus Placidiae zurück, wurde dort allerdings wie ein Gefangener gehalten. Also ergriff Vigilius neuerdings die Flucht und zog sich in die Euphemia-Kirche im Chalkedon zurück, wo einst das Konzil von 451 getagt hatte. Neue gewaltsame Versuche, ihn daraus zu entfernen, blieben ebenso ohne Erfolg wie neue Verhandlungen. Und am 5. Februar 552 veröffentlichte der Papst eine Enzyklika, in welcher er öffentlich über alle Gewalttaten Beschwerde führte. Zur gleichen Zeit setzte er Theodoros Askidas ab und belegte Patriarch Menas mit dem Bann[48]. Unter solchen Auspizien wollte der Kaiser doch kein Konzil eröffnen, und so mußten sich Menas und Askidas in kaiserlich verordneter Demut unterwerfen, worauf Vigilius nach Konstantinopel zurückkehrte[49]. Patriarch Menas starb darauf und sein Nachfolger *Eutychios* (552–565 und 577–582) erklärte ausdrücklich, mit dem Papst Gemeinschaft halten zu wollen[50]. Jetzt war auch Vigilius mit einem Konzil unter seinem eigenen Vorsitz einverstanden. Aber die Auseinandersetzungen dauerten an. Weder die Wünsche des Papstes, was den Konzilsort anlangte – er wollte es in Unteritalien –, noch sein Verlangen nach einem für den Westen und seine Minoritäten annehmbaren Abstimmungsmodus fanden kaiserliches Gehör. Die Bischöfe kamen allmählich nach Konstantinopel angereist, und Justinian benützte die Gelegenheit, sie noch vor der Eröffnung der „ökumenischen" Synode

Schriften Justinians 72–111. 48 SCHWARTZ, Vigiliusbriefe 1–10. 15–16. 49 GRUMEL, Regest 242. 50 GRUMEL, Regest 244; ACO IV, 1, 235–236. 51 Kaiserbrief und Ana-

mit dem Origenismus zu befassen. Konon, der Abt der Sabas-Laura, hatte Justinian inzwischen über den Kern des palästinensischen Origenismus, der in Wirklichkeit Evagrianismus war, unterrichtet, und dieser Brief diente dem Kaiser als Grundlage für ein dogmatisches Schreiben an die Konzilsväter, das der Einfachheit halber wiederum mit 15 fertigen Anathematismen versehen war[51]. Die Vorsynode schloß sich dem kaiserlichen Verdikt an. Auch der Papst scheint keine Bedenken dagegen geäußert zu haben. Euagrios ist seitdem ein Verfemter in der orthodoxen Kirche, ohne daß darüber sein Einfluß verschwunden wäre.

Da es zu keiner weiteren Verständigung mit dem Papst gekommen war, trat das eigentliche Konzil ohne den Papst am 5. Mai 553 unter dem Vorsitz des Patriarchen Eutychios zusammen[52]. Etwas über 160 Bischöfe hatten sich eingefunden, die Präsenz des Abendlandes belief sich kaum auf ein Dutzend. Der Kaiser ließ den Vätern ein Schreiben zukommen des Inhalts, daß fast der gesamte Episkopat die Drei Kapitel bereits verurteilt habe, auch Vigilius habe es getan, so daß es sich nur noch darum handle, einige Vertreter der inkriminierten Personen und Lehren von ihrem Irrtum zu überzeugen[53]. Der Papst habe im übrigen eine offizielle Stellungnahme in Aussicht gestellt. Zur Teilnahme an den Sitzungen war Vigilius nicht zu bewegen. Er entschuldigte sich mit Krankheit. So ging das Konzil zur Tagesordnung über und verurteilte die Drei Kapitel, wie vom Kaiser gewünscht, ohne weitere Einschränkungen und Klauseln. Die versprochene Stellungnahme des Papstes kam genau einen Tag später, d.h. zu spät, am 15. Mai. Sein Constitutum[54], das 16 Bischöfe, sogar drei aus der Asia, unterzeichnet hatten, wollte einen Mittelweg. Es verurteilte 60 Sätze des Theodoros von Mopsuestia, ließ sich aber nicht herbei, dessen Memoria zu verdammen, da er im Frieden mit der Kirche gestorben sei. Kategorisch verweigerte der Papst die Verurteilung der Schriften des Theodoretos und des Ibas-Briefes. Das Constitutum endete mit fünf Anathematismen gegen alle, die das Constitutum nicht annehmen würden.

Der Kaiser, an den das Constitutum gerichtet war, weigerte sich, es entgegenzunehmen. Dafür versorgte er das Konzil mit einem Aktenbündel, aus dem sich alle geheimen Versprechungen des Papstes, alle Schwankungen und Retraktationen ablesen ließen. Das genügte den Konzilsvätern, das Gedächtnis des Papstes aus den Diptychen zu streichen, das heißt, ihm die liturgische Kommemoration zu verweigern. Sie sahen aber ausdrücklich davon ab, ihn zu exkommunizieren aus Rücksicht auf das Ansehen des päpstlichen Stuhles. Am 2. Juni 553 hielt das Konzil seine Schlußsitzung ab, verteidigte nochmals seine Maßnahmen und legte sie in 14 Anathematismen nieder, die nur die Anathematismen des Kaisers wiederholten[55].

thematismen bei Diekamp (siehe oben Anm. 39) 90–96; die Anathematismen für sich ACO IV, 1, 241–249; vgl. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis 198. **52** Mansi IX, 171–657; ACO IV, 1; die Akten sind nur in einer alten, wahrscheinlich gleichzeitigen lateinischen Übersetzung erhalten; über griechische Bruchstücke ACO IV, 1, XXIII–XXIX und E. Chrysos, Τμήματα τῶν πρακτικῶν τῆς ε' οἰκουμενικῆς συνόδου παρὰ βυζαντινοῖς λογογράφοις, Κληρονομία 2 (1970) 376–401; Hefele–Leclercq III, 1, 1–132; F. Murphy – P. Sherwood, Constantinople II et Constantinople III, Paris 1974; R. Devreesse, Le cinquième concile et l'oecuménicité byzantine, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 1–15; Ch. Moeller, Le cinquième concile oecuménique et le magistère ordinaire, RScPhTh 35 (1951) 413–423; W. de Vries, Das zweite Konzil von Konstantinopel und das Lehramt von Papst und Kirche, OrChrPer 38 (1972) 331–366; E. Chrysos, Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553), Bonn 1966. **53** ACO IV, 1, 8–14. **54** Coll. Avellana nr. 83, 230–320. **55** ACO IV, 1, 239–245. **56** Mansi IX, 589–646: Die Adressaten stehen

Mit der Annahme der Beschlüsse des Konzils hatte der Kaiser im Osten keine allzu großen Schwierigkeiten. In Palästina versammelte sich eine Synode, welche die Verurteilung der Drei Kapitel ohne Widerstand akzeptierte. Nur die Neue Laura widerstand, aber wohl in erster Linie wegen der vorausgegangenen Verurteilung des Euagrios. Am Ende mußten die widerspenstigen Mönche neuerdings ihr Kloster räumen, ohne daß damit der Friede wieder hergestellt gewesen wäre. Das eigentliche Kernland des Widerstandes war der Westen. In Afrika griff die kaiserliche Polizei brutal ein, um wenigstens einen Schein von Erfolg melden zu können. Das Illyricum hatte sich auf dem Konzil überhaupt nicht vertreten lassen. Hier glaubte der Kaiser, sich durch ein eigenes Schreiben rechtfertigen zu sollen[56]. Doch nicht wenige Bischöfe schlossen sich trotzdem der oberitalienischen Opposition an, die ihre Führung in *Aquileia* hatte. Die römischen Diakone im Gefolge des Vigilius, die sich nicht beugen wollten – Pelagius inbegriffen –, wurden inhaftiert oder verbannt. Daß auch Vigilius verbannt worden sei, ist eine Legende des Liber Pontificalis[57]. Er wollte nach Rom zurückkehren, und Rom selbst reklamierte beim Kaiser diese Rückkehr. Aber Justinian war nicht gewillt, ihn ohne Unterschrift ziehen zu lassen. Vigilius schwankte Monate lang, bis er schließlich endgültig nachgab. In einem Brief an den Patriarchen Eutychios erklärte er, nach erneutem Studium die Verwerflichkeit der Drei Kapitel erkannt zu haben, so daß auch er jetzt das Anathem aussprechen könne[58]. Dies am 8. Dezember 553. Offenbar genügte dies dem Kaiser noch nicht, und so publizierte Vigilius im Februar 554 ein zweites Constitutum, in dem er zwar die Beschlüsse des Chalcedonense einschärfte, zugleich aber Theodoret und den Ibas-Brief fallen ließ[59]. Schließlich erlaubte ihm der Kaiser die Abreise, doch der Papst starb noch während der Fahrt in Syrakus am 7. Juni 555, ein Opfer der Skrupellosigkeit des Kaisers und seiner eigenen Charakterschwäche.

Allerdings hatte sein Diakon *Pelagius* in der Zwischenzeit ebenfalls begonnen einzulenken. So konnte ihn der Kaiser den Römern guten Gewissens als neuen Papst aufdrängen (*556–561*). Er verdankte es dem kaiserlichen Gouverneur *Narses*, daß sich wenigstens zwei Bischöfe einfanden, um ihm die Weihe zu spenden.

Was immer Kaiser und Konzil in Konstantinopel beschließen mochten, es kümmerte die Monophysiten in Asien und Afrika wenig, selbst wenn man es als einen freundlichen Schritt in ihrer Richtung interpretieren konnte. Sie entfalteten dafür weiter ihre erstaunliche Propagandatätigkeit, bei der sich vor allem die syrischen Mönche hervortaten. Schon um 542 hatte der Ghassanidenfürst *Harith ben Gabala* – selbst dem Monophysitismus, wohl besser ausgedrückt: einem syrischen Glauben zugetan – bei Kaiserin Theodora Bischöfe angefordert, um die Kontinuität der monophysitischen Hierarchie aufrechtzuerhalten. Damals wurde der arabische Mönch *Theodoros* zum Bischof von Hirta, dem Lager der Ghassaniden, geweiht und *Jakobos Baradai* (Burdʿana) zum Bischof von Edessa[60]. Beide erhielten die Konsekration durch Patriarch Theodosios von Alexandreia in seinem konstantinopolitanischen Asyl. Baradai durchwanderte so gut wie die ganze Osthälfte des Reiches, suchte überall sorgfältig nach Kandidaten für das Priesteramt und soll deren 100000 (!)

allerdings nicht mit letzter Sicherheit fest. 57 Liber Pontif. 299 (Duchesne). 58 ACO IV, 1, 245–247; J. Straub, Die Verurteilung der drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii epistula II ad Eutychium), Κληρονομία 2 (1970) 347–375; I. Ortiz de Urbina, Quali sententia „Tria capitula" a Sede Romana damnata sunt, OrChrPer 33 (1967) 184–209. 59 ACO IV, 2, 138–168; F. Zettl, Die Bestätigung des V. ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius, Bonn 1974. 60 Engelhardt (siehe oben Anm. 38) 90–96. 61 A. a. O. 150–

geweiht haben. Später konsekrierte er auch Bischöfe, und zwar zwischen 553 und 566 nicht weniger als 29, darunter auch *Joannes von Ephesos,* den Kirchenhistoriker und Kronzeugen für die Geschichte des Monophysitismus seiner Zeit. Die Orthodoxen unternahmen alles mögliche, um Jakobs habhaft zu werden, und Justinian soll sogar ein Kopfgeld ausgesetzt haben. Aber es half nichts gegen das Geschick dieses Mannes, dem die syrischen Monophysiten sogar die Bezeichnung Jakobiten verdanken. Wo Jakob nicht hinkam, fand sich *Joannes von Hephaistos* ein, der von Patriarch Theodosios für das ägyptische Bistum gleichen Namens geweiht worden war, aber diesen Sitz nie einnehmen konnte[61]. Er setzte das Missionswerk jenes Paulos von Tella fort, der schon 520/21 mit Severos aus Konstantinopel verbannt worden war und dann unermüdlich für sein Bekenntnis missionierte, bis es Ephrem von Antiocheia gelang, ihn 538 hinter Schloß und Riegel zu bringen.

Justinian selbst aber war noch nicht am Ende. Um sein theologisches Hin und Her zu krönen, fiel es ihm noch 564 ein, ein Dekret vorzubereiten, das sich nun für den monophysitischen Aphthartodoketismus aussprach, und zwar in einer Form, die noch über Julianos von Halikarnassos hinausging[62]. Er legte es dem Patriarchen Eutychios vor. Doch der Text ging selbst diesem zu weit, und so wurde er stracks in die Verbannung geschickt[63]. An seine Stelle trat der ehrgeizige Apokrisiar des Patriarchen von Antiocheia, der Kanonist *Joannes Scholastikos* (565–577)[64]. Er war offenbar klug genug, die Unterschrift unter das neue Edikt des Kaisers mit dem Hinweis, er wolle auch das Votum des antiochenischen Patriarchen haben, so lange hinauszuschieben, bis der Kaiser noch eben rechtzeitig starb (14. XI. 565), ohne das negative Urteil des Antiocheners noch vorgesetzt bekommen zu haben.

Will man eine Bilanz des eifrigen Eingreifens Justinians in die kirchlichen Angelegenheiten ziehen, so bleibt zunächst die schwerwiegende Tatsache, daß ihm sein Hauptanliegen, die Einheit der Kirche, nicht gelungen ist. Die Expansion des Monophysitismus in der Osthälfte konnte er nicht aufhalten. Daß diese Monophysiten die Orthodoxen als Melchiten, das heißt als Leute des Kaisers abtaten, spricht für die Verbindung von konfessioneller mit politischer Opposition! Die Gleichgültigkeit gegenüber Konstantinopel macht Fortschritte. Wenn Konstantinopel und die Balkanhalbinsel orthodox blieben, so war dies schon vor dem Regierungsantritt Justinians programmiert; auch Patriarch Akakios kann nicht als Gegenzeuge angerufen werden, und der Einfluß der Päpste im Illyricum, wie oft auch immer behindert, tat ein übriges. Die Verurteilung der Drei Kapitel setzte sich auf Dauer auch im Westen durch; aber dieser Sieg war erkauft mit einem Schisma zwischen Oberitalien und Rom, das auch den *Langobarden* nicht unerwünscht war und das nicht vor dem Ende des 7. Jahrhunderts als behoben bezeichnet werden kann. Theologisch bedeutete die Verurteilung der Drei Kapitel kaum mehr als einen unnötigen Akt von Vergangenheitsbewältigung, zugleich aber eine weitere Verengung lebendiger dogmatischer Ansatzpunkte in Richtung auf eine formalisierte theologische Sprache und damit in eine Richtung weg von der Lebendigkeit biblischer Überlieferung. Die Origenisten aber gingen beherzt in den Untergrund und fanden immer wieder Mittel und Wege, die Substanz euagrianischer Spiritualität in die nächsten Jahrhunderte zu retten. Es war nicht Justinian, sondern *Maximos der Bekenner*, der mit den gefährli-

153. **62** M. Jugie, L'empereur Justinien a-t-il été aphthartodocète?, EOr 35 (1932) 399–404; vgl. auch M. Anastos, The immutability of Christ and Justinian's condemnation of Theodore of Mopsuestia, DOP 6 (1951) 123–160. **63** Grumel, Regest 249; Vita Eutychii, MPG 86,3, 2320. **64** P. van den Ven, L'accession de Jean Scholastique au siège patriarcal de Constantinople en 565, Byzantion 35 (1965) 320–352.

chen Seiten dieser Spiritualität zu einer überdachten Synthese gelangte. Eine besondere theologische Finesse des Kaisers, die theopaschitische Formel, lehnt bald nach seinem Tod ein Patriarch, Eutychios, ab und eine Synode in Trullo 691 wird sie endgültig verwerfen. Kein Kaiser hat die Autorität des Papsttums im Osten – einvernehmlich allerdings mit Vigilius – derart geschädigt, wie auch kaum ein Kaiser seinen Episkopat derart zu „byzantinischer" Servilität zu bringen vermochte wie er. Und nie wieder ist ein Kaiser mit dem Dogma so selbstherrlich umgegangen wie er. Er hat den späteren Kaisern Präzedenzfälle geschaffen, auf die sich kaum einer zu berufen wagte. Er hat vor allem es nie verstanden, jenen Abstand zu wahren, der seiner wirklichen Kaiserautorität zugute gekommen wäre. Der Kirchenhistoriker *Euagrios Scholastikos*, in dem man zu Unrecht einen grundsätzlichen Feind der justinianischen Dynastie sieht – er bleibt mit seiner Kritik weit hinter Prokopios von Kaisareia zurück – charakterisiert Justinian als den Mann, der es verstand, alles und jedes in der Kirche durcheinanderzubringen. Fast sieht es aus, als wolle er das Bibelwort zitieren: Es wäre besser gewesen, er wäre nicht geboren worden.

Was von Justinian im Raum der byzantinischen Kirche bleibt, ist gewiß nicht sein theologisches Quodlibetum, noch der wankende Kurs seiner Kirchenpolitik. Was bleibt sind seine kirchenrechtlichen Bestimmungen, die sich aus dem künftigen Rechtsleben der Orthodoxie nicht mehr wegdenken lassen. Und es ist die justinianeische Kirchenkunst, welche die Orthodoxie mit einer Gloriole überwölbte, die lange nicht ihresgleichen fand.

3. Theologische und religiöse Literatur

Quellen und Literatur: Die notwendigen Angaben über die Editionen der hier behandelten Theologen und die Sekundärliteratur finden sich in jedem Handbuch der Patrologie. Hier sei verwiesen auf B. ALTANER – A. STUIBER, Patrologie, 7. Aufl. Freiburg 1966.

In den Jahrzehnten, welche auf das Konzil von Chalkedon folgen, scheint es, als hätten alle Theologen den Faden verloren und kännten nur noch das Ja oder das Nein zur großen Synode. Aus dieser Öde ragt ein Werk heraus, das ebenso umstritten wie zweideutig ist und von dem wir nicht einmal den Verfasser mit Sicherheit angeben können. Es sind die sogenannten Areopagitika, d.h. die Schriften eines Mannes, der sich als jener athenische Areopag-Richter Dionysios ausgibt, von dem in der Apostelgeschichte des Lukas zu lesen ist. Eine der bedeutendsten Mystifikationen der Theologiegeschichte. Die „hieratische" Einkleidung seiner Schriften macht aus ihrer Lektüre nicht ohne weiteres ein Vergnügen. Aber die Absicht ist unverkennbar: nicht nur der Anspruch auf hohes Alter, sondern die Aversion gegen einen theologischen Jargon, der vergißt, daß ein Sprechen von Gott optimistisch betrachtet höchstens in der Hyperbel vor sich gehen kann und erst in der Negation zu sich selber findet. So enthält sich der Areopagite jeder beflissenen positivistischen Christologie, welche die Annahme nahelegt, mit einer philosophischen Anthropologie sei die Fleischwerdung Gottes zu erklären. Alle himmlischen und irdischen Hierarchien faßt er in ein Stufensystem von Erleuchtungen zusammen, das von der Spitze bis nach unten geht, dort aber entgegen allem Origenismus nicht in einem μὴ ὄν endet, sondern in einem in sich konsistenten, von Gott gewollten Stück Schöpfung[1]. Sollte dieses System ein Kontrastprogramm zu *Euagrios Pontikos* sein[2], so ist

1 H.U. VON BALTHASAR, Kosmische Liturgie, 2. Aufl. Einsiedeln 1961, passim; DERS., Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik, 2. Bd. Einsiedeln 1962, 147–218; vgl. auch R. ROQUES, L'univers dionysien, Paris 1954. 2 ST. OTTO, Der hierarchische Platonismus

es zwar in seinem kosmisch-liturgischen Aspekt schon höchst byzantinisch, aber zugleich höchst eigenwillig, weil diese Hierarchien von einem Ineinander von säkularer und kirchlicher Gesellschaft nichts wissen und nicht einmal einen tabuisierten Kaiser vereinnahmen.

Die Frage nach dem Verfasser hat immer noch keine Lösung gefunden, die allgemeinen Anklang ausgelöst hätte. Ist es, was mit guten Gründen angenommen werden kann, jener Petros Gnapheus[3], der skandalumwitterte, unruhige Bischof von Antiocheia, so stellt sich die Frage besonders dringlich, wie diese Theologie mit einem solchen Verhalten zusammengeht. Zum einen bleibt es in ganz Byzanz eine dauernde Erscheinung, daß Polemik und Intrige mit mystischer Schriftstellerei immer wieder Hand in Hand gehen – Symeon der Neue Theologe und Gregorios Palamas sind Musterbeispiele. Wollte sich der Walker eine Traumwelt hierarchischer Autorität aufbauen, die ihm in seinem politischen Leben nie gelang? Mit ebenso viel Recht mag man behaupten, hier sei einer der Streithähne der nachchalkedonischen Zeit zur Besinnung gekommen, die Grenzen des theologischen Streites erkennend, und habe ein System aufgebaut, das der religiösen Sehnsucht näher kam als jede Formel der Dogmatik. Der Erfolg setzte spät ein, gab aber dem Verfasser recht.

Auf dem Boden der Auseinandersetzung um das Konzil ist wohl eine Bewegung gegen Ende des Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung, die man „Neu-Chalkedonismus" nennt[4]. Auch wenn man zugeben muß, daß weder die Motivation noch die Begriffsbestimmung dieser Bewegung völlig eindeutig ist, was allein schon die verschiedene Einordnung der Repräsentanten der Bewegung durch die moderne Forschung beweist, ist es doch möglich, das eine oder andere Charakteristikum namhaft zu machen. Das wichtigste ist wohl die Wiedereinführung jener Theologumena des *Kyrillos von Alexandreia*, die in Chalkedon unter den Tisch gefallen waren und deren man zur Abgrenzung gegenüber dem Nestorianismus nicht entbehren zu können glaubte. Diese Wiederaufnahme bedarf zu ihrer Begründung nicht notwendig der Überzeugung, daß damit die Monophysiten zu gewinnen wäre. Davon kann bei nicht wenigen Theologen der Bewegung keine Rede sein. Die Entwicklung erklärt sich aus einem gewissen Ungenügen, das manche Verfechter des Chalcedonense gespürt zu haben scheinen. Der Ausgleich mit Kyrillos war allerdings zum Scheitern verurteilt und endete in neuen Aporien, was aber nicht bedeuten muß, daß der Versuch dazu nicht trotzdem eine Zukunft hatte. Das Scheitern wurde nie so recht evident, weil die Orthodoxie, einmal an den prekären Ausgleich gebunden, ihn jeder weiteren intellektuellen Neugierde nachdrücklich entzog. Immerhin versuchte der Neu-Chalkedonismus, ein gutes Stück orthodoxer alexandrinischer Theologie zu retten; er sorgt darüber hinaus für ein Christusbild, das für die religiöse Inbrunst zugänglicher war als jenes von Chalkedon. Es mag zwar richtig sein, daß die Verurteilung der Drei Kapitel im Jahre 553 nicht zum Grundprogramm des Neuchalkedonismus gehörte, aber daß sie ihm Vorschub leistete, ist klar. Damit aber wirft die Bewegung ein legitimes

des Ps.-Dionysios Areopagites, Die Antike im Umbruch, München 1974, 83–107. 3 R. Riedinger, Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, ByzZ 52 (1959) 276–296; ders., Petros der Walker von Antiocheia als Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften, Salzburger Jahrb. der Philosophie 5–6 (1961–1962) 135–156; ders., Der Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften, ZKG 75 (1964) 146–152. 4 Forschungsbericht bei S. Helmer, Der Neuchalkedonismus, Bonn 1962, 26–85. 5 Zur älteren Forschung: Beck 373–374. St. Otto, Person und Subsistenz, München

„Kontrastprogramm" zur kyrillischen Theologie über Bord, und die Orthodoxie ist wiederum um einiges ärmer geworden.

Wie schwer es ist, den Dogmatikern des 6. Jahrhunderts gerecht zu werden, zeigt geradezu exemplarisch die Forschungsarbeit über *Leontios von Byzanz*[5], den man als einen der bedeutendsten Denker der Epoche bezeichnet hat. Schon seine historische Persönlichkeit ist kaum zu fassen. Wahrscheinlich gehört er doch zu den palästinensischen Mönchen der Neuen Laura und kam mit dem Mönchsvater Sabas 518 nach Konstantinopel. Erst hier entdeckte der Abt den „Origenismus" seines Begleiters. Vielleicht gelang es Leontios, in Hofkreisen Eingang zu finden, und vielleicht ist er es, der die Mönche Dometianos und Theodoros Askidas nach sich zog. Wichtiger ist die theologische Betätigung des Leontios, der sowohl gegen die Monophysiten wie gegen die Nestorianer schrieb. Und hier beginnen die eigentlichen Schwierigkeiten. Für F. LOOFS ist Leontios ein jüngerer Verfechter der kyrillischen Theologie, für P. JUNGLAS ein Vermittler zwischen antiochenischer und alexandrinischer Richtung, für CH. MOELLER ein strenger Dyophysit, der den Anschauungen eines Theodoret nahesteht. S. OTTO sieht in ihm einen strengen Chalkedonier und D. EVANS schließlich den Vertreter einer heillos häretischen Christologie à la Euagrios Pontikos.

Präziser ist die Gestalt des *Joannes Scholastikos*[6], Bischof des palästinensischen Skythopolis, und interessant schon deshalb, weil er seine Dogmatik nicht ohne Quellenkritik betreibt. Was besonders hervorzuheben ist, ist die Tatsache, daß sein Christus nicht abstrakter Mittelpunkt dogmatischer Spekulationen bleibt, sondern immer auf dem Hintergrund seines irdischen Wandels gesehen wird. Joannes Scholastikos ist auch der erste Kommentator der Schriften des Pseudo-Areopagiten. Mit dessen negativer Theologie, die Joannes in seinen Neu-Chalkedonismus einbringen will, kommt in das System doch unversehens ein belebendes mystisches Element. Erwähnt zu werden verdient auch *Ephrem von Antiocheia*[7]. Der frühere Comes Orientis entwickelt sich zu einem nicht unbedeutenden und außerdem charakterfesten Theologen. Trotz alles Neu-Chalkedonismus verteidigt er energisch den Tomus Leonis, der in Vergessenheit zu fallen drohte. Er verrät auch einen ungewöhnlichen Sinn für die geschichtliche Entwicklung theologischer Termini und macht darüber hinaus klar, daß die Verurteilung der Drei Kapitel überflüssig war.

Auffallend ist, daß innerhalb des Neu-Chalkedonismus schon hier oder dort Formulierungen auftauchen, die eine Generation später im Streit um ein oder zwei Wirkvermögen in Christus eine besondere Rolle spielen werden, Formulierungen also, die in etwa einen „Monenergismus" insinuieren[8]. Man hat versucht, derartige Formulierungen beim Patriarchen *Menas*[9] als Fälschungen hinzustellen, m.E. ohne großen Erfolg. *Anastasios I.* von Antiocheia kennt zwar ähnlich klingende Sätze, aber von einem echten Monenergismus kann bei ihm noch nicht die Rede sein.

Trotz der allumfassenden Stellung der Dogmatik bei den meisten dieser Theologen fehlen da und dort nicht die Hinweise auf religiöse Entwicklungen, die für die Folgezeit von besonderer Bedeutung sind. So sieht sich der Metropolit *Hypatios von Ephesos* mit der Frage nach der Bilderverehrung konfrontiert, die

1968; D.B. EVANS, Leontius of Byzantium, an origenist christology, Washington 1970; S. REES, The literary activity of Leontius of Byzantium, JthS 19 (1968) 229–242. **6** H.U. VON BALTHASAR, Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis, Scholastik 16 (1940) 16–38. **7** HELMER, a.a.O. 185–195. **8** HELMER a.a.O. 223–224. **9** Vgl. MANSI XI, 528 CD. **9a** F. DIEKAMP, Analecta Patristica, Rom 1938, 127–129 und 118–120. Im

damals schon, trotz entgegenstehender Verlautbarungen der alten Kirche, weit um sich gegriffen haben muß. Er unterscheidet zwischen hoher Theologie und dem religiösen Bedürfnis des einfachen Menschen. Für letztere glaubt er, auch Bilder in der Kirche dulden zu sollen, die für sie eine ähnliche Bedeutung haben wie das Wort der Offenbarung für die Gebildeteren [9a].

Severos von Antiocheia [10], mit dem sich all diese Theologen immer wieder auseinanderzusetzen haben, ist ohne Zweifel der größte monophysitische Denker der Zeit, der Klassiker, wenn man so sagen darf. Was ihn von Chalkedon trennt, ist wohl weniger ein Unverständnis für die Formulierungen des Konzils, als vielmehr die Angst, damit doch nicht entschieden genug gegen den Nestorianismus vorgegangen zu sein. Wie oft auch immer Severos auf seine μία-φύσις-Lehre zu sprechen kommt, so ist sein Werk doch viel weiter gespannt; es nimmt auch auf die einfachen Gläubigen mehr Rücksicht, als bei den Chalkedoniern üblich ist. So gehört zu seinem Oeuvre auch eine Vielzahl von Predigten. Er scheint auch ein Liturgieformular ausgearbeitet zu haben, jedenfalls hat er die monophysitische Liturgie mit einer Reihe von Hymnen bereichert, die dem religiösen Bedürfnis ohne viel dogmatische Distinktionen besonders entgegenkommen. Daß sein Werk zum größten Teil nur in syrischer Sprache überliefert ist, geht auf das Konto orthodoxer Intoleranz.

Joannes Philoponos, ein Alexandriner, der noch einiges vom Verve des alten alexandrinischen Gelehrtenlebens verrät, ist einer der wenigen, der den Ausgleich zwischen Philosophie und Theologie systematisch und mit Methode betreibt. Er mag Monophysit sein, aber durch seine Theorie von drei Wesenheiten in Gott – eine Terminologie, die für seine Zeit mindestens mißverständlich war – verdarb er es mit seinen Konfessionsgenossen und wurde als Tritheist verschrieen, was er bestimmt nicht war. Offensichtlich interessierte ihn der philosophische Bezug des christlichen Dogmas mehr als dieses an sich [11].

Was Severos für die monophysitische Liturgie bedeuten mag, bedeutet in einem noch viel höheren Maße *Romanos der Melode* [12] für die byzantinische Liturgie und ihre Entwicklung. Wahrscheinlich von Geburt syrischer Jude, kam er als Diakon an die Hagia Sophia in Konstantinopel und dichtete als solcher eine große Anzahl sogenannter „Kontakia", metrisch präzise durchgebildeter Strophengruppen, in denen er die Feste des Herrn und der Heiligen besang. Im Grunde handelt es sich um rhythmisierte Prosa für einen rhetorisch konzipierten, musikalischen Vortrag, der als Ersatz der Predigt gelten kann. Sein dichterisches Vermögen beweist Romanos dadurch, daß er bei aller dogmatischen Genauigkeit gerade die christologischen Antithesen zu dichterischen Antithesen zu verarbeiten imstande ist, zugleich aber durch erzählerische Intermezzi, die wie Genre-Malerei wirken, den dogmatischen Hochflug immer wieder aussetzt und zur „Erholung" einlädt.

Die byzantinische *Liturgie* als Ganzes hat gerade in der behandelten Epoche manche Ausgestaltung erfahren. In die Zeit Justinians dürfte die Einführung des

einzelnen ist die Deutung umstritten, vgl. zusammenfassend G. LANGE, Bild und Wort, Würzburg 1969, 44–60. 10 J. LEBON, Le monophysisme sévérien, Löwen 1919; DThC XIV, 1988–2000 (G. BARDY). 11 DThC VIII, 831–839 (G. BARDY); RECA IX, 1764–1795 (W. KROLL), T. HERMANN, Johannes Philoponus als Monophysit, ZNW 29 (1930) 209–264; H. D. SAFFREY, Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI s., Rev. Etudes Grecques 67 (1954) 396–410. 12 Vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Hymnen von J. GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode, Hymnes I, Paris 1964; BECK 425 ff. 13 S. VAILHÉ, Origines de la fête de l'annonciation, EO 9 (1906) 138–

Festes Mariä Verkündigung (Euangelismos) fallen[13]. Und auf Justinian geht auch mit aller Wahrscheinlichkeit der berühmte Hymnus Ὁ μονογενὴς υἱός zurück, dessen klassische Form fast vergessen läßt, daß damit die theopaschitische Formel wieder einmal auch liturgisch in Erinnerung gebracht wurde[14].

Mit der Hagiographie kommt man, wie immer, dem religiösen und kirchlichen Alltagsleben der Zeit wohl am nächsten. Daß die Mönchsbiographie dabei eine große Rolle spielt, läßt sich erwarten. Der Klassiker des 6. Jahrhunderts auf diesem Gebiet ist ohne Zweifel der Mönch *Kyrillos* aus dem palästinensischen Skythopolis, ein Schüler des hl. Sabas, des Gründers der Laura bei Jerusalem[15]. Er schrieb auch dessen Leben, sowie jenes des Euthymios († 473), des hl. Theodosios († 529) und mancher anderer. Kyrillos ist sehr an den kirchenpolitischen Kämpfen der Zeit, vor allem am Origenistenstreit interessiert. Dogmatisch stellt er den Chalkedonismus seiner Helden in den Vordergrund. Das eigentlich Mönchische fehlt nicht, aber es hat nicht die Tiefenschärfe, wie etwa in den Mönchssiedlungen um *Barsanuphios, Joannes* und *Dorotheos*. Aus diesen Kreisen besitzen wir das Leben des hl. *Dositheos* († 535), das uns allerdings nur in gekürzter Form erhalten geblieben ist[16].

Die wichtigste Biographie eines Protagonisten der Theologie ist die des Severos von Antiocheia von einem *Joannes* des Klosters Beth-Aphthonia, die wohl griechisch entstanden ist; wir kennen nur noch eine syrische Fassung[17]. Von den konstantinopolitanischen Patriarchen ist nicht mehr erhalten als eine kurze biographische Notiz über den Patriarchen Menas[18]. Dafür nahmen sich die Monophysiten ihrer Missionare und Helden umso eifriger an. Ihr wichtigster Panegyriker ist ohne Zweifel *Joannes von Ephesos*. der Kirchenhistoriker († ca. 586), dessen 58 Geschichten frommer Männer vielleicht noch unter Justinian I. geschrieben worden sind. Sprachlich freilich gehören sie zur syrischen Literaturgeschichte[19].

Immer noch wurde auch das Genre der Märtyrerakten gepflegt, auch wenn sie mehr und mehr schematisiert wurden, da die Entfernung vom historischen Geschehen schon zu groß war. Auch ältere Texte wurden neu aufgelegt, wenn es die Orthodoxie schwer hatte, mit der bisherigen Fassung zurechtzukommen und auf den Heiligen doch nicht verzichten wollte. So veranlaßte man eine Umarbeitung der Vita des Bischofs *Porphyrios von Gaza* († 420), der wohl allzu sehr den Idealen der Origenisten entsprochen hatte[20]. Mirakelbücher entstehen, offenbar für Wallfahrtsorte bestimmt, Legenden aus dem Westen dringen in den Osten ein, so die des Papstes *Sylvester* und der Taufe Konstantins des Großen nach seinem Aussatz. Die großen Nothelfer, an die sich das byzantinische Volk Jahrhunderte lang klammern wird, nehmen allmählich Gestalt an, insbesondere der hl. *Nikolaos von Myra*.

Mit einem Wort ist auch noch der Bibelexegese dieser Zeit zu gedenken. Die große Zeit der Kommentare ist vorbei. Das 6. Jahrhundert kennt keinen Theodoros von Mopsuestia und erst recht keinen Chrysostomos. Es beginnt dafür eine ganz neue Art der Kommentierung: die Katene. Das bedeutet, daß zu einzelnen mehr oder weniger kontinuierlichen Schriftstellen eines biblischen Buches reihenweise kurze

145. **14** Siehe oben S. 22. **15** E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939 (Texte und Kommentar). **16** P. M. Brun, La vie de s. Dosithée, Rom 1932. **17** M. A. Kugener, PO II, 3, Paris 1904, 205–264. Auch Zacharias Scholastikos verfaßte eine Severos-Biographie, ed. M. A. Kugener, Paris 1903. **18** AS August V, 169–170. **19** Lives of the eastern saints, ed. E. W. Brooks, PO 17–19. **20** Hrsg. v. H. Grégoire und M. A. Kugener, Paris 1930. **21** Beck 414ff. **22** E. des Places,

Exegesen bekannter Kommentatoren aneinandergereiht werden. Der herausragende Name auf diesem Feld ist *Prokopios von Gaza*[21], vielleicht der erste „Kettenschmied" dieser Art, der einen beträchtlichen Teil des Alten Testamentes auf diese Weise kommentiert hat. Der Vergleich mit dem dogmatischen Florileg, das um eben diese Zeit zu besonderer Beliebtheit gelangt, drängt sich auf. Wie wertvoll diese Katenen und Florilegien auch sein mögen, insofern sie uns Auszüge aus Texten erhalten haben, die längst verloren sind, so bedeuten sie doch den Verzicht auf den kontinuierlichen Text, die Isolierung einzelner Sätze, die aus dem Zusammenhang gerissen werden, und damit zugleich nicht selten die Manipulierbarkeit dieser Texte. Der Verzicht auf eigenes Schaffen ist unverkennbar, die Kanonisierung der Vergangenheit die eigentliche Parole.

Über die das geistliche Leben beherrschenden Ideen wird anläßlich des Origenismus im Abschnitt über das Mönchtum zu sprechen sein, ebenso über das gegensätzliche Denken und Schreiben in der Schule des Joannes und Barsanuphios. Der Bischof *Diadochos von Photike* († ca. 486) hat anderes im Visier. Seine Centurie über die geistliche Vollkommenheit ist nur verständlich auf dem Hintergrund des *Messalianismus*, der sich schon im 4. Jahrhundert bemerkbar gemacht hat. Es ist eine Bewegung, der es um die Spürbarkeit der Gnade geht, um ihre sinnliche Erfahrbarkeit, und die dann – angeblich – dem Erfahrenen, der sich wenig um Liturgie und strenge Mönchsregeln kümmert, jegliche Freiheit einräumt, weil er des Gottes inne ist. Diadochos, der Euagrios kennt, dem aber auch das Anliegen der Messalianer nicht fern liegt, versucht eine Theorie des „geistigen Fühlens", die auch den späteren Byzantinern, bei denen der Messalianismus, wenn auch meist im Untergrund, ungebrochen fortlebte, besonders eingängig war[22].

Die große Tradition der Kirchengeschichtsschreibung bricht zwar nicht ab, aber sie ist schwer greifbar. *Zacharias Scholastikos* aus Majuma – schon biographisch nicht eindeutig zu identifizieren – schrieb eine Kirchengeschichte der Jahre 450–491 im Sinne des Monophysitismus. Dies brachte es mit sich, daß sie griechisch nicht erhalten geblieben ist. Aber auch syrisch ist sie nur verkürzt und überarbeitet vorhanden geblieben[23].

Diadoque de Photicé, Œuvres spirituelles, Paris 1955; F. Dörr, Diadochos von Photike und die Messalianer, Freiburg 1938. 23 DThC XV, 2, 3676–3680 (G. Bardy); A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 183–184.

4. Kirchenrecht und kirchliche Administration

Quellen: Codex Justinianus, recog. P. KRUEGER, Berlin 1900; Novellae, recog. R. SCHOELL, absolvit G. KROLL, Berlin 1904; H. GELZER, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, AMA 21, München 1901, 529–542. – *Literatur:* H.S. ALIVISATOS, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. Berlin 1913; A. STEINWENTER, Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Ägyptens, Studi in onore di P. de Francisci I, Mailand 1956, 77–99; H.G. BECK, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, REByz 26 (1966) 1–24; J. GAUDEMET, L'église dans l'empire romain, Paris 1958; K.L. NOETHLICHS, Materialien zum Bischofsbild aus den spätantiken Rechtsquellen, JAC 16 (1973) 28–59; DERS., Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes, JAC 15 (1972) 136–153; E. JERG, Vir venerabilis, Wien 1970.

Zwischen den vom Konzil in Chalkedon erlassenen Kanones (451) und der umfassenden kanonistischen Gesetzgebung der Synode in Trullo (691/2) bleibt die kirchliche Verwaltung fast stumm. Zur Not lassen sich einige liturgische Erlasse der konstantinopolitanischen Patriarchen namhaft machen (Eutyches [1] und Sergios [2]), Verfügungen gegen simonistische Weihen, die auf ältere Kanones zurückgreifen (Gennadios) [3], und ein Erlaß über die Aufnahme von Häretikern, die konvertieren (Gennadios) [4]. Die Lücke beruht auf der Tatsache, daß die großen Synoden von 553 und 680 keine Zeit mehr fanden, sich kanonistisch zu betätigen, so daß die Synode von 690/1 eigens einberufen werden mußte, um den Nachholbedarf zu befriedigen; aber auch auf der Tatsache, daß sich das patriarchale Verordnungsrecht erst später voll entwickelte. Diese Lücke wird von der Gesetzgebung des Kaisers Justinian voll ausgefüllt, der kaum ein Gebiet der kirchlichen Disziplin ausgespart läßt.

Wenn er sich über die *hierarchische Ordnung* der Kirche ausläßt, so legt er, wie übrigens auch in vielen anderen Fällen, kaum Neues dar, sondern akzentuiert nur Gewohnheitsrecht. So kommt nach ihm ohne Zweifel dem Stuhl von Rom der Ehren- und Rechtsprimat in der Gesamtkirche zu [5]. Darüber weiß der Kaiser in hohen Tönen zu sprechen, die nicht immer seiner politischen Praxis entsprechen. Seit Chalkedon spätestens ist es auch nichts Neues mehr, daß auf Rom die Patriarchate in der Reihe Konstantinopel, Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem folgen [6]. Dem Patriarchen von Konstantinopel wird eine politische Sonderstellung insofern eingeräumt, als kein Bischof irgendeiner Diözese sich an den Kaiser wenden darf, ohne den Weg über den Patriarchen zu nehmen [7]. Daß sich Justinian innerhalb dieses Rahmens frei bewegen zu können glaubte, ja, dabei die römischen Rechte im Illyricum mißachtete, beweist die Rangerhöhung seiner Heimatstadt *Justiniana Prima* zur Metropole und erzbischöflichen Autokephalie auf Kosten der Metropolitansprengel anderer balkanischer Bischöfe, aber auch des Vikariats der Päpste mit Sitz in Thessalonike [8].

1 GRUMEL, Regest 261. 262. 2 GRUMEL, Regest 280. 3 GRUMEL, Regest 143. 4 GRUMEL, Regest 145. 5 Cod. I, 1, 7. 6 Nov. 123, 3. Diese Novelle des Jahres 546 enthält sozusagen das ganze justinianische Kirchenrecht im Abriß. 7 Nov. 123, 9. Daß darüber hinaus nach altem Recht Empfehlungsbriefe des eigenen Bischofs und Patriarchen mitzubringen sind, wird ebenfalls eingeschärft. 8 Novelle 11 des Jahres 535 und Nov. 131, 3 des Jahres 545. „... in subiectis sibi provinciis locum obtinere eum sedis apostolicae Romae, secundum ea, quae definita sunt a sanctissimo papa Vigilio." Justinian hat also die Lage des Papstes während des Konzils von 553 ausgenützt, um über die Privilegien, die er Justiniana Prima 535 gewährt hatte, auch noch diesen Zusatz durchzusetzen. Zur Gründung: B. GRANIĆ, Byzantion 2 (1925) 123–140. 9 Cod. I, 3, 44. 10 Nov. 137. Justinian beschränkt sich

Selbstverständlich nimmt Justinian genau wie seine Vorgänger das Recht für sich in Anspruch, ökumenische Konzilien einzuberufen, und spricht zugleich aus, daß den Kanones dieser Synoden dieselbe Geltung zukommt wie den Kaisergesetzen[9].

Die Provinzialsynoden werden nach seiner Meinung vernachlässigt, so daß er sich veranlaßt sieht, ihre Abhaltung neuerdings einzuschärfen[10].

Die Würde des *Bischofsamtes* zu preisen, wird er nicht müde; so ordnet er das Verfahren ihrer Wahl besonders eingehend. Zwar spricht er noch von der Beteiligung des Volkes am Dreiervorschlag für den Konsekrator, aber er schränkt sie doch auf die Vornehmen ein[11]. Für den Kandidaten verlangt er nicht nur Ehelosigkeit bez. Witwenschaft, sonden auch Kinderlosigkeit. Während der Konsekrationsliturgie hat der Kandidat ein orthodoxes Glaubensbekenntnis abzulegen und zu schwören, daß bei seiner Wahl keine Simonie im Spiele war[12]. Gerade um Simonie auszuschließen, läßt er sich die Höhe der Weihesporteln angelegen sein. Patriarchen dürfen nicht mehr als 20 Pfund Gold entrichten – immerhin eine Summe, die den Kreis der Kandidaten erheblich einschränkt, sollte nicht das Vermögen der Patriarchatskirche durch Kreditaufnahme geschädigt werden. Bei den übrigen Bischöfen richten sich die Sporteln nach dem Einkommen der Kirche und bewegen sich zwischen 400 und 18 Nomismata. Nur Bischöfe völlig verarmter Kirchen brauchen nichts zu bezahlen[13].

Im übrigen sind die Bischöfe von allen Zwangsverpflichtungen vormundschaftlicher und ähnlicher Art befreit[14].

Für *Priester, Diakone und Subdiakone* verlangt er eine Vorbildung, die nicht näher präzisiert wird, bzw. sich auf die Kenntnis des Lesens und Schreibens zu beschränken scheint[15]. Die Apostasie vom Priesterstand wird mit Zwangsarbeit bedroht[16], die Eheschließung nach der Ordination mit Absetzung[17]. Berechtigte Sorgen macht dem Kaiser offenbar die überhandnehmende Zahl der Kleriker. Die Privilegierung des Klerus, Aufstiegschancen, Ansehen und Einfluß: dies alles muß dazu beigetragen haben, daß man sich nach der Klerikatur drängte. Die Gefahr bestand, daß die Kirchen mit ihrem Vermögen, aus dem die Kleriker zu besolden waren, in Schwierigkeiten gerieten. So will der Kaiser die Zahl der Kleriker der einzelnen Kirchen soweit beschränkt wissen, daß ihre Besoldung ohne Vermögenseinbußen geschehen kann, d.h. also, daß die Verzinsung ausreicht[18]. Wie groß das Vermögen jedenfalls der bedeutenden Kirchen gewesen sein muß, zeigt die Tatsache, daß er für die Hagia Sophia in Konstantinopel 425 Kleriker für angemessen hält, darunter 60 Priester, 100 Diakone und 40 Diakonissen[19]. Aber auch das liturgische Leben läßt sich Justinian angelegen sein. Es scheint, daß nicht wenige Kleriker, einmal geweiht und wirtschaftlich gesichert, nicht daran dachten, auch noch schwerere liturgische Verpflichtungen zu übernehmen[20]. Vielleicht war

gegenüber früheren Kanones darauf„ die Abhaltung wenigstens einer Synode im Jahr anzuordnen. 11 Nov. 123, 1. Den eigentlichen ὄχλος wollte schon die Synode von Laodikeia, can. 13 ausgeschlossen wissen. Ob Justinian die übrigen Bischöfe des Metropolitansprengels ausgeschlossen wissen wollte, ist umstritten. Vgl. E. Herman, Appunti sul diritto metropolitico nella chiesa bizantina, OrChrPer 13 (1947) 522–550. 12 Nov. 137, 2. 13 Nov. 123. 3. 14 Nov. 123, 5.6. 15 Nov. 6, 4: „... litteras omnimodo scientes ..." Daß kaum mehr als Lesen und Schreiben gemeint ist, ergibt sich aus der Begründung: sie müßten ja die liturgischen Gebete und die Kanones lesen können. Zum Gesamtkomplex vgl. H.-G. Beck, Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz, Polychronion, Festschrift F. Dölger, Heidelberg 1966, 69–81. 16 Nov. 6, 7. 17 Nov. 123, 14. 18 Nov. 3. 19 Nov. 3, 1. 20 Cod. I,3,41. 21 Nov. 131, 8. Im Verbot

das Volk nicht selten eifriger als sein Klerus und hielt Gottesdienste ab, auch wenn sich kein Priester zur Teilnahme herbeiließ. Davon wollte Justinian nichts wissen; vielleicht fürchtete er, wie die ersten christlichen Kaiser angesichts heidnischer Konventikel, konspirative Absichten. Jedenfalls glaubt er die Gefahr gegeben, daß sich bei solchen Gelegenheiten die Häretiker versammeln könnten. Somit bedroht er solche Veranstaltungen mit Vermögenskonfiskation und Exil[21]. In Privatkapellen dürfen auch orthodoxe Priester nicht die Liturgie zelebrieren[22]. Interessant ist das Verbot „stiller Messen" ohne vernehmliche Beteiligung des Volkes. Hier wird sogar Absetzung angedroht. Nicht nur die Bischöfe, auch die kaiserlichen Beamten haben die Pflicht, hier nach dem Rechten zu sehen[23]. Die spätere byzantinische Kirche wird immer wieder das justinianische Verbot[24] der Teilnahme von Klerikern an Würfel- und Brettspiel, an Rennen und Theatervorstellungen einschärfen müssen. Offenbar war dies ein besonders neuralgischer Punkt im sittlichen Leben des Klerus.

Im kirchlichen *Vermögensrecht* ist davon auszugehen, daß es zumindest Sache privater, wenn auch noch so hochgestellter Stifter ist, Kirchen zu bauen und ihnen eventuell weitere Stiftungen, Armenhäuser, Hospitäler usw. anzuschließen. Der Kaiser mußte sich darum sorgen, daß solche Stiftungen, wenn testamentarisch errichtet, von den Erben auch durchgeführt wurden. Dabei ist die Feststellung interessant, daß er gelegentlich für den Bau einer Kirche den Erben eine Frist von fünf, für Wohlfahrtsanstalten jedoch nur eine Frist von einem Jahr setzen zu müssen glaubt[25]. Notwendig mit dem Bau war die finanzielle Ausstattung verbunden. Reichte die ausgesetzte Summe für einen Bau nicht aus, sollte sie für die Restauration alter Gebäude verwendet werden. Testamentarische Stiftungen führten nicht selten deshalb zu Schwierigkeiten, weil die Testatoren sich in vagen Ausdrücken ergingen, etwa ihr Vermögen Christus oder einem Heiligen oder einem Engel vermachten. Justinian setzt fest, wer oder welche Kirche dann die Erbschaft antreten sollte[26]. Veräußerung des Kirchenguts ist streng verboten. Auch kein Kaiser hat das Recht, Kirchengut etwa zum Unterhalt der Armee heranzuziehen[27]. Ausnahmen gab es etwa zum Loskauf von Gefangenen und zur Tilgung einer kirchlichen Schuldenlast[28]. Für Verpachtungen werden kurze, in den verschiedenen Gesetzen wechselnde Fristen benannt, etwa zwanzig Jahre oder höchstens zwei Menschenalter. Der Pachtzins liegt bei 16 Prozent[29].

Die wichtigste Person der Vermögensverwaltung ist seit alters der Oikonomos, der damals offenbar nicht selten sich von der Aufsicht des Bischofs emanzipieren wollte. Hier schärft Justinian altes Recht ein. Außerdem haftet der Oikonomos mit seinem eigenen Vermögen. Seine Unterbeamten (Chartulare) können zwar Verträge ausfertigen, doch sollen diese nur dann gültig sein, wenn sie der Bischof beglaubigt hat[30]. Neben der Besoldung des Klerus hat das Kirchenvermögen in erster Linie der Armenpflege, dem Loskauf der Gefangenen und dem Unterhalt von Wohlfahrtsinstituten zu dienen[30]. Sogar die Unterstützung der Arbeitslosen obliegt der Kirche, deren Produktionsbetriebe deshalb steuerfrei bleiben. Auch die Garantie eines ehrbaren Begräbnisses der Armen obliegt der Kirche[31].

In der Gesetzgebung für die *Klöster* betont der Kaiser jenes Prinzip, das erstmals die Synode von Chalkedon (Kanon 4) eingeschärft hatte, nämlich die Unterordnung

impliziert ist auch das Zelebrieren ortsfremder Geistlicher. **22** Nov. 58. **23** Nov. 137, 6: „... clara voce offerri par est ...". **24** Cod. I,4,34. **25** Nov. 131, 10. Die Verfügung trifft nicht nur die Erben, sondern auch die Stifter selbst bei Lebzeiten. **26** Cod. I,2,25. **27** Cod. I,2,20. **28** Cod. I,2,24. I,3,55. Nov. 46. **29** Cod. I,2,24; Nov. 7. **30** I,3.41; Nov. 7. **31** Cod. I,2,22; Nov. 43. **32** Nov. 5. **33** Nov. 123, 40

jeder klösterlichen Stiftung unter den Ortsbischof. Von einer Exemptionsmöglichkeit ist noch nicht die Rede. Der Bischof hat einen Gründungsplan und dessen ausreichende Finanzierung zu prüfen[32]. Mönch kann auch ein Sklave werden; verläßt er jedoch das Kloster wieder, kehrt er in den Status eines Sklaven zurück. Auch Ehepartner, Mann sowohl wie Frau oder beide, können unter Mitnahme ihres Vermögens in ein Kloster gehen, ohne daß ein Scheidungsbrief nötig wäre. Sie haben sich dann gegenseitig als „tot" zu betrachten[33]. Im Grunde legiferiert der Kaiser nur für das Koinobion. Was sich fern von den Städten abspielt, wird von ihm nicht erfaßt. Abt oder Äbtissin sind Voraussetzung. Sie werden von den Klosterinsassen gewählt, doch hat der Bischof das Recht die Wahl zu überprüfen, bevor er die Weihe erteilt[34]. Dem Bischof obliegt auch die Gerichtsbarkeit über die Klöster; würde sich ein weltlicher Richter einmischen, verlöre er sein Amt[35].

Vermögensrechtlich werden die Klöster wie die übrigen kirchlichen Anstalten behandelt. Der Kloster-Ökonom untersteht unmittelbar dem Bischof. Strenge Klausur ist Vorschrift, die Annahme von militärischen oder staatlichen Funktionen wird schwer bestraft[36]. Anachorese ist nur für eine beschränkte Zahl von Mönchen und nur innerhalb der klösterlichen Umfriedung vorgesehen[37]. Doppelklöster sind verboten. Neben der Beschäftigung mit Liturgie und Bibel wird auch das Handwerk empfohlen[38].

Ohne den Klerus im strengen Sinne des Wortes in die staatliche Administration einzugliedern, benützt ihn Justinian doch, um die Verwaltung seiner Beamtenschaft zu kontrollieren. Er sieht in den Bischöfen die geborenen „defensores plebis", besonders wo es um Fragen geht, in denen „ratione misericordiae christianae" vorgegangen werden soll. So obliegt den Bischöfen vor allem die Kontrolle des Strafvollzugs in den Gefängnissen[39]. Die staatlichen Beamten haben vor ihnen ihren Amtseid abzulegen[40]; sie nehmen bei Abwesenheit von Richtern selbst gewisse richterliche Funktionen wahr[41]; es gibt den Rekurs an sie gegenüber angefochtenen Entscheidungen des Gouverneurs[42] usw. Unter bischöflicher Aufsicht stehen auch die wirtschaftlichen Vorgänge der Gemeinde[43].

Auffällig ist, wie gering der Einfluß ist, den Justinian der Kirche in Sachen *Eherecht* zugesteht. Sie erhält im Bestfall ein paar akzessorische Funktionen. So wird eine Frau, die sich ohne Grund scheiden läßt, dem Bischof übergeben, damit er sie in ein Kloster stecke[44]; und wer nicht zu einem Ehekontrakt verpflichtet ist, trotzdem aber seine Ehe absichern möchte, muß die entsprechende Erklärung des Consensus vor kirchlichen Beamten abgeben, welche sie zu registrieren haben[45].

Über dieser Gesetzgebung im Rahmen des kirchlichen Lebens vergaß Justinian weder die *Heiden*[46] noch die *Juden* und die *Häretiker*. Die Juden waren schwerer zu treffen als die Heiden, denn ihre Religion galt seit eh als religio licita. Dafür schikanierte sie die Gesetzgebung seit Theodosios II., wo immer möglich. Justinian sprach ihnen die Testierfähigkeit ab, verbot ihnen den Kauf von Boden, der für einen Kirchenbau in Frage kommen könnte, sperrte ihnen die Ehren, die mit der

„... citra repudium". **34** Cod. I,3,46. **35** Nov. 79. **36** Nov. 5. **37** Nov. 123, 36. **38** Nov. 133, 6: „Oportet enim duplex opus monachis esse, aut divinis vacare scripturis aut quae monachos deceant quae vocant manuum opera ... mens enim frustra vacans nihil bonorum parit." **39** Cod. I,4,23. Vgl. H.-G. Beck, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, REByz 26 (1966) 1–24. **40** Nov. 8, 14. **41** Cod. I,4,21,31. **42** Nov. 86. **43** Cod. I,4,26. **44** Nov. 117, 13. **45** Nov. 74, 4, 1. **46** Siehe S. 47. **47** Novelle 45; R.-M. Seyberlich, Die Judenpolitik Kaiser Justinians I., Byz.

Last der Curialleistungen verbunden waren, ohne sie von diesen Leistungen zu dispensieren[47]. Er griff sogar in den synagogalen Gottesdienst ein[48].

Die *Samariter* wurden wie Heiden behandelt[49]. Justinian erreichte damit zunächst nichts anderes, als daß sich diese Minorität in fürchterlichen Aufständen, die mit blutiger Härte niedergeschlagen wurden, ihr Lebensrecht zu sichern versuchte. Der erste Aufstand 529 soll 20000 Menschen das Leben gekostet haben. Mit ebenso wenig Erfolg erhoben sie sich 555, obwohl sogar christliche Bischöfe beim Kaiser für sie Fürsprache einlegten.

Die übrigen Häretiker wurden in Bausch und Bogen von allen Ämtern und Würden ausgeschlossen, jedenfalls, so lange sie der Kaiser für Häretiker hielt, was z.B. bei den Monophysiten nur zeitweise der Fall war. Ausschluß erfolgte auch von jeder Lehrtätigkeit und der advokatischen Praxis. Ihre Gotteshäuser wurden samt und sonders geschlossen[50].

Mit dem Konzil von Chalkedon setzt auch auf dem Gebiet der Differenzierung der *bischöflichen Ränge* eine neue Entwicklung ein. Die Patriarchate in ihrer Fünfzahl sind nun Tatsache; die Metropolen eine längst etablierte Einrichtung. Eine besondere „autokephale" Stellung nimmt jetzt auch Kypros ein, auch wenn sie durch äußere Umstände immer wieder in Frage gestellt wird. Eine andere Art autokephaler Erzbistümer aber schiebt sich jetzt rangmäßig zwischen Metropolen und bloße Suffragane[51]. Die Bezeichnung ἀρχιεπίσκοποι αὐτοκέφαλοι ist seit dem 7. Jahrhundert gang und gäbe. Man hat die Institution hinter Chalkedon zurückdatiert, doch läßt sich dies im allgemeinen nicht halten. Grund für die Rangerhöhung bloßer Suffragane waren nicht selten Streitigkeiten zivilrechtlicher Art zwischen alten Provinzhauptstädten, welche durch die Verwaltungsreform des Kaisers Diokletian ihren Rang verloren hatten und nun wenigstens ehrenhalber wieder als Metropolen bezeichnet werden wollten. So etwa die Rivalitäten zwischen der offiziellen Metropole Nikomedeia und dem „abgewürdigten" Nikaia. Aber auch besonderes Ansehen auf Grund kirchengeschichtlicher Ereignisse konnte eine Rolle spielen, wiederum z.B. bei Nikaia, dem Sitz der ersten ökumenischen Synode, oder auch die Bedeutung als Wallfahrtsstätte und dergleichen. Das Konzil von Chalkedon machte mit Berytos und Nikaia einen Anfang und räumte ihnen den Ehrenrang von Metropolen[52] ein. Das 6. Jahrhundert führte die Entwicklung entscheidend weiter, und um die Mitte des 7. Jahrhunderts zählt der Patriarchat von Konstantinopel nicht weniger als 34 solcher autokephaler Erzbistümer[53], von denen manche sogar weiterhin die Bezeichnung Metropolis führen. In Antiocheia nahm die Entwicklung einen noch komplizierteren Verlauf, insofern als sich um die Patriarchatsstadt zunächst ein Kreis besonders bevorzugter Bistümer schloß und innerhalb der Metropolen weitere Rangdifferenzierungen vorgenommen wurden.

Wesentlich für diese Erhöhungen war der Ehrenvorrang vor den Suffraganen einer Metropole, während der Metropolit zunächst das Weiherecht auch für den neuen Autokephalen behielt. Wahrscheinlich auf Grund der Bestimmungen des Kanon 28 von Chalkedon aber ging dieses Weiherecht allmählich auf den Patriarchen über und damit auch das Recht, den Autokephalen zu bestellen.

Beiträge, Berlin 1964, 73–80. **48** Nov. 146. **49** Cod. Just. I,5,17. S. WINKLER, Die Samariter in den Jahren 529/530, Klio 43–45 (1965) 434–457. **50** Cod. I,5,12. **51** E. CHRYSOS, Die Entstehung der Institution der autokephalen Erzbistümer, ByzZ 62 (1969) 263–286. **52** ACO II, 1, 460–467; 423. **53** Siehe H. GELZER, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, AMA 21, München 1901, 529–542. **54** Vgl. E. HONIGMANN, Juvenal of Jerusalem, DOP 5 (1950)

Vielleicht kann man aus der Novelle 137, 4 des Kaisers Justinian schließen, daß diese Autokephalen die eigentliche Synode des Patriarchen bildeten und die Metropoliten, die Balsamon im 12. Jahrhundert am liebsten wieder ausgeschlossen wissen möchte, erst später zugelassen wurden.

Mit Chalkedon erhöht sich die Zahl der östlichen Patriarchate auf vier, weil nun Jerusalem endgültig in die illustre Reihe eintritt, dank der geschickten Politik seines Bischofs Juvenalios[54]. Einen gewissen Ehrenvorrang vor der alten Metropole Kaisareia am Meer hatte schon Nikaia zugestanden. Erst jetzt aber wird daraus ein patriarchaler Jurisdiktionsprimat, dessen juristische Grundlagen jedoch weniger wichtig waren als der Rang der heiligen Stadt selbst, ihr Platz in der Heilsgeschichte und ihre Bedeutung als Wallfahrtsort.

Was Konstantinopel anlangt, so konnten nun die dortigen Bischöfe juristisch besser abgesichert als einst Joannes Chrysostomos ihre Patriarchalrechte durchsetzen, auch wenn es immer wieder, besonders in Ephesos, heftige Widerstände gab. Und über die Patriarchalrechte hinaus sind die Versuche unverkennbar, je nach Lage auch einen Primatsanspruch über die gesamte Ostkirche, wenigstens wenn die Kaiser mit von der Partie waren, durchzusetzen. So erklärt Kaiser Zenon die Kirche von Konstantinopel zur „mater nostrae pietatis et christianorum orthodoxae religionis omnium"[55]. Die Vorstellung vom Primat Roms ging darüber keineswegs verloren[56], aber sie wurde in den Hintergrund gedrängt und schwand oft für mehrere Jahre fast aus dem Bewußtsein. Jedenfalls wurde dieser römische Primat nie so universal verstanden, wie ihn die Päpste allmählich zu interpretieren begannen. Erwünscht war dieser Primat im besten Fall als eine letzte Appellationsinstanz und zur Absicherung eigener Entscheidungen gegenüber anderen Kirchen. Die Art, wie Justinian die Päpste manipulierte[57], war nicht dazu angetan, Roms Ansehen zu festigen, trotz der hochtönenden Äußerungen, in denen sich der Kaiser in seinen Verlautbarungen gefiel[58].

5. Das Mönchtum

Literatur: E. SCHWARTZ, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig 1939; K. HOLL, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898; P. VAN CAUWENBERGH, Etudes sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcédoine jusqu' à l'invasion arabe, Paris 1914; H. BACHT, Die Rolle des Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon, Chalkedon II, 193–314; D. J. CHITTY, The desert a city, Oxford 1966.

Im Verlaufe des 5. Jahrhunderts verlagert sich der Schwerpunkt des mönchischen Lebens von Ägypten mehr und mehr nach Palästina und Syrien, wenigstens was den Zusammenhang mit der Hierarchie und dem kirchenpolitischen Leben betrifft. Durch den sogenannten ersten Origenistenstreit, während dessen Hieronymus eifrig bemüht war, die Atmosphäre zu vergiften, und Patriarch Theophilos von Alexandreia schließlich auf die Seite der Gegner des großen Theologen seiner Kirche einschwenkte, war es dazu gekommen, daß Hunderte von Mönchen die nitrische

209–279. **55** Cod. Just. I, 2. 16 (a.477). **56** F. DVORNIK, Byzanz und der römische Primat, Stuttgart 1966, 64–94. **57** M. ANASTOS, Justinian's despotic control over the church, Zbornik Radova Vizant. Instituta 8 (1964) 1–11. **58** P.P. JOANNOU, Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique de l'église orientale jusqu' au IXe s., Grottaferrata 1962.

Wüste verließen und in die Diaspora gingen. Die Siedlung in der Skete aber litt zweimal unter schweren Barbareneinfällen, so 407 auf 408 und um 434. Auch hier war die Abwanderung die Folge. Dazu kam ganz allgemein das Problem der allmählichen Aufweichung der alten strengen Ideale, welche die Anziehungskraft der Wüste ausgemacht hatten, und ein immer stärkerer Mißbrauch, den die Hierarchen mit den Mönchen in der Kirchenpolitik trieben.

Daß die Abwanderung schon teilweise *Palästina* zum Ziel hatte, verrät die neue Richtung. Aber es sind nicht in erster Linie ägyptische Flüchtlinge, welche den Aufschwung des Klosterlebens in Palästina herbeiführten, sondern der Zuzug organisationsfreudiger Kleinasiaten, vor allem Kappadokier, welche den Wandel verursachten. Das Besondere daran ist, daß diese Männer zum Teil schon aus der Hierarchie, jedenfalls aus der Bistumsverwaltung kamen, daß sie mit dem kulturellen Leben des Reiches, d. h. mit der griechischen Paideia vertraut waren. Das Mönchtum Palästinas dieser Zeit wird „kirchlicher", als es das Ägyptens jemals war.

Initiator dieser neuen Welle ist *Euthymios* († 473)[1], ein Priester des Bistums Melitene, der schon von seinem Bischof mit der Aufsicht über die Anachoretensiedlungen betraut gewesen war. Nach mehrfachem Ortswechsel gründete er eine Laura, deren Kirche 428 vom Bischof von Jerusalem eingeweiht wurde. Der Kreis der Mönche, der sich um ihn zusammenfand, lieferte der palästinensischen Kirche bald eine ganze Anzahl von Bischöfen. Nach seinem Tod wurde sein Kloster in ein Koinobion umgewandelt. Die kirchenpolitische Bedeutung des Euthymios besteht darin, daß er fast als einziger, aber kraft seiner Autorität mit Erfolg, einen Großteil des palästinensischen Mönchtums auf die Linie des Chalcedonense einschwor und sogar die intrigierende Exkaiserin Eudokia veranlaßte, ihre fanatische Opposition wenn nicht aufzugeben so doch zu mildern.

Die Tradition des Euthymios wird aufgenommen durch den Kappadokier *Theodosios*[2], der in seiner Heimatkirche eine Ausbildung erhalten hatte und zum Psaltes geweiht worden war. Er kommt um die Zeit des Chalcedonense nach Palästina und gründet nach Jahren der Selbstprüfung 479 ein großes Koinobion, in dem der Liturgie etwa im Vergleich mit Ägypten ein breiter Raum gewährt wird. Der Patriarch von Jerusalem setzte ihn zum Archimandriten, d. h. zum patriarchalen Kommissar für die Koinobien seines Sprengels ein. Er starb 529. An seiner Seite steht nicht minder bedeutend *Sabas*[3], ebenfalls Kappadokier, aber aus militärischen Kreisen, der das Zeug zu einem baulustigen und nicht lebensfremden mittelalterlichen Prälaten gehabt hätte. Er ist der Gründer der berühmten Laura, die heute noch seine Namen trägt (gegr. um 483), – eine „Stadt in der Wüste", die bald 150 Mönche zählte. Fragen der Spiritualität lagen ihm offensichtlich nur wenig, und so kam es zu einer Sezession von „intellektuellen" Mönchen und zur Gründung der Neuen Laura, über die Sabas und seine Nachfolger nur mit Schwierigkeiten und in Abständen die Kontrolle gewinnen konnten. Der „Origenistenstreit" des 6. Jahrhunderts[4] hat in dieser Neuen Laura seinen Ausgangspunkt. Diese Mönche pflegten nicht nur die Lektüre der asketischen Schriften des alten Meisters Euagrios

1 Seine Vita: SCHWARTZ, Kyrillos 1–85; dazu 357–374; vgl. auch R. GENIER, Vie de saint Euthyme le Grand, Paris 1909; CHITTY 82ff. 2 Vita: SCHWARTZ, a. a. O. 235–241; E. WEIGAND, Das Theodosioskloster, ByzZ 23 (1914–19) 167–216; CHITTY 110ff. 3 Vita: SCHWARTZ, a. a. O. 85–200; dazu A. EHRHARD, Das griechische Kloster Mar Saba in Palästina, RQ 7 (1893) 32–79; CHITTY 105–124 u. passim. 4 Siehe oben S. 25. 5 CHITTY 132–

Pontikos, sie vertieften sich vor allem in seine Christologie und kamen dabei zur Lehre von den „Isochristen", d.h. einem mystischen Höchststadium, in welchem der Unterschied zwischen dem verklärten Christus und seinen Nachfolgern verschwindet, eben weil dieser Christus nicht der Logos in der Trinität ist, sondern jener Nous, der den Abfall von der Henas nicht mitgemacht hatte und darum fähig war, durch seine Fleischwerdung den gefallenen Geistern wieder aufzuhelfen. Daß es darüber zur Sezession kam, mag in der Lehre selbst begründet sein. Wahrscheinlicher ist, daß man diesen „Spirituellen" jenen geistigen Hochmut vorwarf, der Euagrios, aber auch weniger gebildeten Mönchen, schon in der ägyptischen Wüste immer wieder zum Vorwurf gemacht wurde. In der Laura des Sabas selbst scheint man nicht in der Lage gewesen zu sein, ihnen ein geistiges Gegengewicht entgegenzusetzen. Dies geschah in Klostersiedlungen um Gaza, besonders im Kloster des *Seridos*. Führend waren der Rekluse *Barsanuphios* und sein Freund *Joannes „der Prophet"* (Mitte des 6. Jahrhunderts)[5]. Sie stehen dem Geist der einfachen Apophthegmata und den Idealen des Basileios des Großen näher als den Lehren des Euagrios. Barsanuphios greift Euagrios scharf an, Joannes läßt wenigstens die rein asketischen Schriften gelten. Beobachtung der Gebote ist das höchste Gesetz, die Ruhe (Hesychia) ist die Belohnung, Vorformen des „Jesus-Gebets" spielen bereits eine große Rolle. Ein Schüler dieser beiden, Abt *Dorotheos*, hat ihre Ideale in seinen Unterweisungen zu einem Handbuch einfachen mönchischen Lebens zusammengefaßt, das in den byzantinischen Klöstern auch in der Folgezeit viel benutzt wurde.

Trotz der Bemühungen eines Euthymios, eines Theodosios und eines Sabas entstanden aber im 5. Jahrhundert in Palästina, vor allem in der Gegend von Gaza, auch Zentren des monophysitisch eingestellten Mönchtums. Zu nennen ist hier vor allem *Petros*, genannt der Iberer, ein georgischer Prinz, der zunächst in Jerusalem ein iberisches Kloster gegründet hatte, dann Jerusalem verließ und ein neues Kloster bei Gaza gründete[6]. Während der Revolte gegen den Bischof Juvenal von Jerusalem nach dem Chalcedonense wurde er für einige Zeit sogar Bischof von Maiuma. Jedenfalls blieb sein Einfluß groß, und Severos, der spätere Monophysitenführer, wurde sein Schüler.

Die Absetzbewegung aus der ägyptischen Wüste führte manche der Flüchtigen auch auf die *Sinaihalbinsel*. Auf dem Sinaiberg[7], da wo Gott dem Moses der Legende nach im Dornbusch (Batos) erschienen war, entstand schließlich jenes, später nach der hl. Katharina benannte Kloster, das Kaiser Justinian privilegierte und zur Festung ausbaute.

Das syrische Mönchtum[8], stärkstens monophysitisch orientiert, hatte gerade deshalb, d.h. wegen der damit verbundenen immer wieder aufflammenden Verfolgung, nicht die Gelegenheit, sich in klösterlichen Siedlungen größeren Ausmaßes zu stabiler Dauer zu konzentrieren. Seine Bedeutung liegt im missionierenden Wandermönchtum. Da freilich, wo große Wallfahrten bestanden,

140. 6 D.M. Lang, Peter the Iberian and his biographers, JEH 2 (1951) 158–168; E. Honigmann, Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, BullAcadBelge 47,3, Brüssel 1952. 7 R. Devreesse, Le christianisme dans la péninsule sinaitique des origines à l'année des Musulmans, RB 49 (1940) 205–223; G.F. Forsyth, The monastery of St. Catherine at Mount Sinaï, Dumbarton Oaks Papers 22 (1968) 1–19; I. Ševčenko, The early period of the Sinai monastery in the light of its inscriptions, DOP 20 (1966) 255–264. 8 Dazu A. Vööbus, History of ascetism in the Syrian Orient, 2 Bde, Louvain 1958–1960. 9 G. Dagron, Les moines et la ville, Travaux et Mémoires 4 (1970) 229–276;

etwa in *Telnešin,* wo die Säule des Styliten Symeon († 459) Tausende anzog und ein gewaltiger Komplex von Kirchen, Hospizen und Mönchssiedlungen entstanden war, konnten die monophysitischen Mönche unter dem Schatten des Heiligen relativ ungestörter wirken als anderswo.

Näher der Hauptstadt Konstantinopel und in dieser selbst kennt die Zeit einige Klostergründungen, die allerdings erst in späteren Jahrhunderten größere Bedeutung erlangten. So entstand um den Einsiedler *Auxentios* († ca. 473) auf dem Skoposberg in Bithynien eine Mönchskolonie, die in mittelbyzantinischer Zeit vor dem Aufstieg der Mönchssiedlungen auf dem Athos eine beherrschende Rolle spielte. Und in Konstantinopel[9] selbst wurde 463 das *Studiu*-Kloster gegründet, das ebenfalls erst in späterer Zeit seine Berühmtheit erlangen sollte. Was sonst an nicht wenigen klösterlichen Niederlassungen in Konstantinopel entstand, bleibt blaß, wenn man von den *Akoimeten*[10] absieht, deren Gründer *Alexandros* schon um 405 nach Konstantinopel gekommen war. Seine „Schlaflosen" hatten zwar als erste Aufgabe, für eine ununterbrochene Psalmodie in ihrer Kirche zu sorgen, was sie aber nicht hinderte, gestützt, wie es scheint, auf eine bedeutende Büchersammlung, die dogmatischen und kirchenpolitischen Streitfragen der Zeit zu ihrer ureigensten Sache zu machen.

Es läßt sich nicht leugnen, daß das byzantinische Mönchtum als eine Art „Wildwuchs" neben und teilweise außerhalb der Kirche, jedenfalls der Kirche der Hierarchen, entstanden und großgeworden ist. Die Folgen verrät die gesamte politische Kirchengeschichte der Zeit. Zwar gab es Regeln, aber es waren fast immer Regeln einzelner für einzelne Klöster. Insgesamt bildeten sich zwar allgemeine Normen heraus, Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam, jedoch blieben sie, jedenfalls die beiden letztgenannten Normen, Vorstellungen, unter denen sich sehr Verschiedenes verstehen ließ. Bei aller Bedürfnislosigkeit der meisten Mönche im einzelnen konnte es doch geschehen, daß z.B. das Metanoia-Kloster in Kanopus in Ägypten zu einem der reichsten Grundbesitzer des Landes wurde. Und der Gehorsam band nur in wohlorganisierten Klöstern an den Abt, konnte aber auch hier den Wandertrieb nicht unterdrücken. Erst verhältnismäßig spät besann sich eine ökumenische Synode darauf, das Mönchtum besser in den Griff zu bekommen. So verordnete das *Chalcedonense*[11] zum erstenmal, daß niemand ein Kloster gründen dürfe ohne Erlaubnis des Ortsbischofs und daß jeder Mönch der Aufsicht eben dieses Bischofs unterliege. Derselbe Kanon 4 des Konzils verpflichtet zum Verbleiben im einmal gewählten Kloster und zur Beschränkung auf die mönchischen Pflichten ohne Einmischung in weltliche oder kirchliche Angelegenheiten; dies bei Strafe der Exkommunikation. Kanon 3 verbietet Klerikern und Mönchen jede Art von Vermögensverwaltung oder Prozeßführung für Laien. Und Kanon 7 schließlich untersagt Klerikern und Mönchen die Rückkehr ins weltliche Leben. Es ist bezeichnend, daß diese Kanones auf Grund von Anträgen der kaiserlichen Behörden aufgenommen wurden! Und da den Bischöfen für Einzelfälle Dispensgewalt eingeräumt war, viele von diesen aber in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen nach wie vor sich des massiven Drucks von Mönchen zu bedienen gedachten, dürfte die Wirkung der Kanones nicht weit gegangen sein. Das Mönchtum selbst, der Stand des Mönches, blieb weitgehend undefiniert, die

R. Janin, Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance, EOr 32 (1933) 429–438. 10 Schwartz, Sammlungen 204ff.; R. Riedinger, Theol. Realenzyklopädie II, 1978, 148–153. 11 L. Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, Chalkedon II, 569–676. 12 Siehe S. 40.

Prüfung der Kandidaten beliebig und die Aufsicht der Bischöfe vor allem außerhalb der Städte in den Einsiedeleien – wenn die Einsiedler vom Chalcedonense überhaupt mit gemeint waren – äußerst schwierig. Das Mönchtum bleibt im Wandel begriffen und immer in Bewegung; es ist leichter, die Geschichte seiner Skandale als die seiner geistlichen Leistungen zu schreiben. Aber so groß die Zahl der Mönche gewesen sein mag, noch gehört das Mönchtum nicht zur Voraussetzung für einen Bischofsstuhl – die konstantinopolitanischen Patriarchen kommen bis ins 7. Jahrhundert so gut wie nie aus dem Mönchtum. Und die Gesamtkultur der Zeit kann man nicht als „vermöncht" bezeichnen, wie es geschehen ist.

Justinians Gesetzgebung läßt – wie wäre es anders denkbar – natürlich auch das Mönchtum nicht unberücksichtigt[12]. Darüber ist an anderer Stelle gehandelt. Aber auf die Dauer bekam er es so wenig in den Griff wie die Väter von Chalkedon.

6. Mission

Literatur: Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. I. Die alte Kirche, hrsg. v. H. FROHNES u. U. W. KNORR, München 1974; E. A. THOMPSON, Christianity and northern barbarians, in: The conflict between paganism and christianity in the fourth century, ed. A. MOMIGLIANO, Oxford 1963, 56–78; H.-G. BECK, Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich, in: La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo, Spoleto 1967, 649–694; W. KAEGI, Byzantium and the decline of Rome, Princeton 1968, 59–145; I. ENGELHARDT, Mission und Politik in Byzanz, München 1974; W. H. C. FREND, The missions of the early church 170–700 a. D., Miscellanea Historiae Eccles. 3 (1970) 3–29.

Es hat den Anschein, als hätte die byzantinische Kirche, einmal unter die Fittiche Konstantins des Großen geraten, kein besonderes Bedürfnis mehr gespürt, für ihren Glauben zu werben und zu missionieren. Man darf annehmen, daß eine große Konversionswelle, in welcher Opportunismus eine bedeutsame Rolle spielte, für erfolgreich genug angesehen wurde. Wenn darüber die schriftliche Polemik gegen das Heidentum nicht nachließ, eine Polemik, die sich nicht selten darauf beschränkte, alles Heidnische lächerlich zu machen, so mußte ihr doch kein großer Erfolg beschieden sein, denn die ländlichen, des Lesens unkundigen Schichten erreichte sie ohnedies nicht, und die Intellektuellen, deren Heidentum sich längst nicht mehr auf die Mythologie als solche stützte, konnten sich kaum angesprochen fühlen. So blieb, gerade in diesen aufgeklärten Kreisen das *Heidentum* länger eine Kraft, als z. B. die Kaiser wahrhaben wollten. Wenn Kaiser Theodosios II. 423 feststellen zu können glaubt, daß es keine Heiden mehr gebe[1], so fand er sich doch noch 435 genötigt, entsprechende Verbote in Erinnerung zu rufen[2]. Kaiser Markianos mußte 451 ebenfalls darauf zurückkommen[3], ebenso Kaiser Leon I. 472[4]. Dabei ging es juristisch gesehen kaum um die innere Überzeugung der Widerspenstigen, sondern um den gottesdienstlichen Ausdruck ihres Glaubens, den gewiß viele der Heiden aus der gebildeten Schicht leicht entbehrten. So konnte sich gerade in den großen Zentren der Bildung und der Wissenschaft, in *Alexandreia* und *Athen*, unter der Decke von Philosophie, Rhetorik und Wissenschaft ungestört erhalten, was an heidnischen Zirkeln den alten Lehren treu bleiben wollte. Namen

1 Cod. Theod. 16, 10, 22. 2 Cod. Theod. 16, 10, 25. 3 Cod. Just. I, 11, 7. 4 Cod. Just. I, 11, 8. Vgl. W. E. KAEGI, The fifth-century twilight of byzantine paganism, Classica et mediaevalia 27 (1966) 243–275. 5 Z. B. cod. Theod. 16, 10, 21. Zur Beurteilung des oft

wie Proklos, Damaskios, Marinos usw. beweisen, daß das, was man damals Philosophie nannte, immer noch fest in heidnischer Hand war.

Trotz entgegenstehender Verbote wurden auch hohe staatliche Stellen immer noch von überzeugten Heiden eingenommen[5], und in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts konnten sich manche Hoffnung darauf machen, daß auch die höchste Reichsgewalt wieder in heidnische Hände kommen könnte. Solche Hoffnungen knüpften sich z.B. an den weströmischen Kaiser *Anthemius* und vor allem an den Magister militum per Orientem *Illos*, genauer gesagt an seinen Kaiserkandidaten *Leontios* und dessen Berater, den Philosophen *Pamprepios*. Die Christen in Gaza befürchteten damals bereits, die heidnischen Tempel könnten wieder geöffnet werden[6]. Illos aber siegte nicht und Kaiser Zenon begann sehr rasch mit einer entschiedenen Verfolgung des Heidentums in diesen Kreisen, wobei allerdings die Maßnahmen in erster Linie gegen die Insurrektion und gegen das Heidentum nur nebenbei gerichtet waren.

Repräsentativ für die Wende zum 6. Jahrhundert und für die Ansichten, mit denen man das Heidentum als den richtigen Glauben begründen wollte, ist der Historiker *Zosimos*. Daß es mit dem Reich abwärts geht, ist nach ihm die Schuld des korrupten Kaisers Konstantin des Großen, der im Christentum jene bequeme Religion sah, die seinen Lastern am meisten entgegenkam. Und in seinen Spuren wandelten seine Nachfolger. Die Götter werden nicht mehr verehrt und die salus publica hat darunter zu leiden[7].

Daß Justinian die Gesetzgebung seiner Vorgänger gegen das Heidentum wieder aufnahm, versteht sich von selbst. Wer sich nicht katechetisieren und taufen läßt, büßt mit der Konfiskation seiner Güter. Wer rückfällig wird, ist mit dem Tod zu bestrafen. In Konstantinopel wurden Philosophen, hohe Beamte, Sophisten und Mediziner der kaiserlichen Justiz ausgeliefert, bestraft und gelegentlich sogar hingerichtet[8]. Schienen solche Leute aber dem Kaiser für seine eigenen Ziele wichtig, Tribonian etwa als quaestor sacri Palatii und Mitarbeiter an der Rechtskodifikation oder Joannes Cappadox als praefectus praetorio, dann nahm der Kaiser seine eigenen Gesetze nicht allzu ernst, vorausgesetzt, daß der Vorwurf des Heidentums gegen diese Männer mehr war, als der Versuch, sie zu verleumden.

Justinian schloß auch die Philosophenschule von *Athen*, die sich allerdings zu seiner Zeit längst selbst überlegt hatte. Die Professoren fanden dafür freundliche Aufnahme beim persischen Großkönig Chosrau. Nach dem byzantinisch-persischen Friedensschluß von 532 konnten sie ungehindert ins Reich zurückkehren[9].

Die Nachrichten über die auswärtige missionarische Tätigkeit der byzantinischen Kirche in der konstantinischen und nachkonstantinischen Zeit sind nicht eben reichlich und jedenfalls vielen Kontroversen unterworfen. Reichlicher beginnen die Quellen seit dem 5. Jahrhundert zu fließen, auch wenn die Widersprüche zwischen den einzelnen Berichten nicht aufhören. Jedenfalls bedarf es in manchen Fällen geringer Anstrengungen von byzantinischer Seite. Die Attraktivität des Reiches und der Reichszugehörigkeit, politische Zwänge und das Verlangen nach Anschluß an

erhobenen Vorwurfs des Heidentums z.B. in der Stadtpräfektur von Konstantinopel vgl. G. Dagron, Naissance d'une capitale, Paris 1974, 291–294. 6 Zacharias Rhetor, Leben des Mönches Isaak, ed. E.W. Brooks, Paris 1907, 7. 7 Dazu W.E. Kaegi, Byzantium and the decline of Rome, Princeton 1968, 99–145. 8 Vgl. z.B. Malalas 449 (Bonn); Prokopios, Anekdota XI, 31–32 und vor allem den Bericht des Joannes von Ephesos, ROC 2 (1897) 481–482. 9 Dazu P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, 68–73. 10 E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig *1939*, *18–26*. *360–361*;

die „Oikumene" genügen, um ganze Stämme und Völkerschaften, jedenfalls ihre Könige und Häuptlinge, zur Konversion zu bewegen.

Einen solchen Fall schildert *Kyrillos von Skythopolis* in seiner Vita Euthymii: Ein sarazenischer Häuptling, der angeblich die Christenverfolgung seitens der Perser nicht mitmachen will, setzt sich auf Reichsgebiet ab, wo er durch den Magister militum per Orientem in seiner Stammesherrschaft als „Phylarchos" bestätigt und darüber hinaus mit seinem ganzen Stamm durch Euthymios bekehrt wird, der den Patriarchen von Jerusalem, Juvenalios, veranlaßt, den Scheich unter dem christlichen Namen *Petros* zum Bischof der Beduinen-Lager (Parembolai) zu weihen [10]. Hierher gehört auch jener beduinische Abenteurer *Amorkesos*, der sich in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ebenfalls aus Persien absetzt und sich auf der Insel Jotabe am Ausgang des Golfes von Akaba einen wegen der anfallenden Handelszölle einträglichen Herrschaftsbereich schafft und von Kaiser Leon I. 473 auf das Versprechen hin, Christ zu werden, wie Petros den Titel „Phylarchos" bekommt. 498 macht Kaiser Anastasios allerdings dieser Autonomie ein rasches Ende [11]. In die Zeit der Kaiser Justinos und Justinianos gehört die Bekehrung des Herulerfürsten *Grepes* [12] und des Hunnen *Grod* an der nördlichen Schwarzmeerküste [13]. Das Interesse der Kaiser an diesen Konversionswünschen zahlt sich zeitweise auch politisch aus. Aktiver als in diesen Fällen und nachdrücklicher griff Justinos 522 bei der Bekehrung des Königs von Lazika (Kolchis) *Tzath* ein, dessen Christianisierung nur den byzantinischen Einfluß an der persischen Grenze verstärken konnte [14].

Nicht geringer war das Interesse der Kaiser an der christlichen Mission im Süden des Reiches, auch jenseits der Grenzen. Die Quellen betonen immer wieder die Initiative Justins sowie Justinians und Theodoras. Aber zur Durchführung bedurfte es doch beherzter Christen, die den Mut hatten, unter Umständen unter Hintansetzung politischer, ja auch konfessioneller Ausgangspositionen der reinen Mission zu dienen. Und wenn sich in diesen Gebieten orthodox-chalkedonische und monophysitische Missionare in der Optik der Historiographen und sozusagen von hierarchisch-politischer Warte aus gesehen auch Konkurrenz gemacht haben sollen, so mag dies auf dem Missionsgebiet selbst sehr wohl nur geringe Bedeutung gehabt haben, denn Taufsymbol so gut wie liturgische Feier waren beiden Konfessionen im Grunde gemeinsam – was immer moderne Beobachter auch an Unterschieden herauszudestillieren bemüht sind –, und die Feinheiten der konfessionellen Dogmatik dürften den einfachen Katechismusunterricht kaum bestimmt haben.

Am weitesten abgelegen scheint das Missionsgebiet bei den *Himyariten* in Südarabien gewesen zu sein. Hier sowohl wie in *Äthiopien* wurde schon im 4. Jahrhundert missioniert. Handelsinteressen sowie die Schaffung eines Gegengewichtes gegen politische Ansprüche der Perser machten die Mission auch

H. Charles, Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien, Paris 1936, 40–49; R. Devreesse, Arabes-Perses et Arabes-Romains, Vivre et Penser 2 (1942) 266–269. 11 C. Müller, Fragm. Hist. Graec. IV, 113; F. M. Abel, L'île de Jotabe, RB 47 (1938) 526–527. 12 Prokopios, Hist. VI, 14, 33 ff.; Joannes von Ephesos, nach F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, ROC 2 (1897) 472. 13 Malalas 431–432 (Bonn); Theophanes 175 (de Boor). Th. gräzisiert das Grod des Malalas in Gordas; G. Moravcsik, Byzantinische Mission im Kreise der Turkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres, Proceedings of the XIIIth Intern. Congr. of Byz. Studies, Oxford 1976, 13–38, hier 19, vermutet Onoguren. 14 The chronicle of John Nikiu, übers. v. R. H. Charles, London 1916, 137; vgl. Prokopios, Hist. II, 28, 24 ff.; A. A. Vasiliev, Justin the First, Cambridge, Mass. 1950, 259 ff. 15 Zur Kritik der Quellen

für die byzantinische Politik bedeutsam. Einzelne Missionare tauchen dann auch im 5. Jahrhundert auf. Der größere Erfolg konnte in Äthiopien gebucht werden. Wie immer im einzelnen die Quellen beurteilt werden mögen[15], was immer die Rolle eines *Frumentios* im 4. Jahrhundert gewesen sein mag: in einer zweiten Phase ab der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts bis in die justinianeische Zeit konsolidierte sich das Christentum, wobei die Entsendung von Missionaren der alexandrinisch-monophysitischen Kirche entscheidend war. Dagegen konnte sich das Christentum in Himyar kaum durchsetzen[16]. Der jüdische Einfluß dort war zu stark. Der König *du Nuwas* entfesselte etwa 523 eine Verfolgung gegen die kleine christliche Gemeinde, der vor allem ausländische Kleriker, aber auch die führende einheimische Schicht mit ihrem „Ethnarchen" *Arethas* (Harith) zum Opfer fiel. Die Kunde davon gelangte rasch zu den Persien hörigen sarazenischen Lachmiden und von da an den byzantinischen Hof. Sofort drängte Kaiser Justin den äthiopischen König *Kaleb* (Elesboas) zum militärischen Eingreifen, das von Byzanz durch Stellung von Transportschiffen unterstützt wurde. Du Nuwas wurde besiegt und getötet, das Land fiel unter äthiopische Herrschaft und die christliche Remissionierung begann. Justin hatte in seine Aktion auch den alexandrinischen Patriarchen *Timotheos III.* eingeschaltet, der auch für die Remissionierung die entsprechenden Leute schickte. Dies beweist, daß es in dieser politisch so wichtigen Situation dem Kaiser nicht mehr um konfessionelle Unterschiede ging. Die Gefährdung byzantinischer Kaufleute, vielleicht auch die Verbindung des Du Nuwas mit dem Judentum im Reich, jedenfalls mit den *Lachmiden* und damit den Persern, war Grund genug, selbst eine monophysitische Mission in Kauf zu nehmen.

Die genannte Remissionierung des Gebietes scheint trotz des äthiopischen Drucks nicht leicht vonstatten gegangen zu sein. Die lange Missionstätigkeit eines Bischofs *Gregentios* dürfte der Legende angehören[17].

Ein besonders kompliziertes historisches Problem ist die Missionierung *Nubiens*[18], von wo aus die südlichsten kirchlichen Stützpunkte Ägyptens immer wieder bedroht wurden. Zunächst mußten offenbar auch byzantinische Kommandeure des 5. Jahrhunderts heidnischen Nubiern und *Blemmyer* Konzessionen machen, die auf dem Reichsboden, auf der Nil-Insel Philae, ein religiöses Kultzentrum in einem Isistempel hatten[19]. Erst 535 wurde dieses Heiligtum durch den General Narses zerstört[20]. Die Mission im 6. Jahrhundert hatte es mit verschiedenen nubischen Königreichen zu tun. Die Mission der *Nobaden* mit der Hauptstadt Ballana, später Faras, begann um 542. Im Verlauf scheinen sich die Emissäre der Kaiserin Theodora und die des Kaisers gegenseitig den Boden streitig gemacht zu haben, jedenfalls berichtet Joannes von Ephesos darüber[21], und er

und der Literatur s. I. ENGELHARDT, Mission und Politik in Byzanz, München 1974, 104ff. **16** J. RYCKMANS, Le christianisme en Arabie du Sud préislamique, in: L'oriente cristiano nella storia della civiltà, Rom 1964, 413–453; I. SHAHID, The martyrs of Najrân, Brüssel 1971; Martyrium des Arethas: Acta Santorum Oct. X, 721ff.; J. RYCKMANS, La persécution des chrétiens himyarites au VIe siècle, Istanbul 1956. **17** Vgl. E. PATLAGEAN, Les moines grecs d'Italie et apologie des thèses pontificales, Studi medievali NS 5 (1964) 579–602. Die Vita des Gregentios scheint ein Abklatsch der Vita des Gregorios von Agrigent zu sein und dem Zeitalter des Ikonoklasmus anzugehören. **18** J. KRAUS, Die Anfänge des Christentums in Nubien, Mödling 1930; M. KRAUSE, Zur Kirchen- und Theologiegeschichte Nubiens, Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit, hrsg. v. E. DINKLER, Recklinghausen 1970, 71–86; P. GROSSMANN, Zur Datierung der frühen Kirchenanlagen aus Faras, ByzZ 64 (1971) 330–350. **19** Fragm. Hist. Graec. IV, 100 (Priskos). **20** Prokopios, Hist. I, 19, 36–37. **21** Hist. Eccl. IV, 6–8.49–53, übers. v.

scheint glaubwürdig zu sein. Allmählich verschwand der Widerstand gegen das Christentum, und im Verlauf der Jahre konnte sich die nobadische Kirche als monophysitisch bezeichnen, was immer dies bedeutet haben mag. Ein weiteres nubisches Königtum, *Alodia* bzw. Aloa – etwa der heutige Sudan – wurde erst um 580 missioniert. Es war der monophysitische Priester *Longinos,* der sich auf Bitten des Alodäerkönigs der Aufgabe unterzog. Eine byzantinisch-staatliche Intervention ist nicht festzustellen[22].

II. Die Nachwehen der christologischen Kontroversen

1. Die Erben Justinians

Quellen: Euagrios, Kirchengeschichte, hrsg. v. J. Bidez und L. Parmentier, London 1898; Joannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars III, übers. v. E. W. Brooks, Louvain 1936; Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, übers. v. J. Schönfelder, München 1862; Menander Protektor, Fragmente: Fragmenta Historicorum graecorum IV, 220–269; Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, Bonn 1832; Theophylaktos Simokattes, Historia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883; Gregorius Magnus, Epistolae, MG Epp. I. II. – *Literatur:* E. Stein, Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus, Stuttgart 1919; P. Goubert, Byzance avant l'Islam I.II, Paris 1951–1956; E. Caspar, Geschichte der Päpste II, Tübingen 1933; P. Goubert, Les successeurs de Justinien et le monophysisme, Chalkedon II, 179–192; A. Cameron, The early religious policies of Justin II, The orthodox churches and the west, Oxford 1976, 51–67; F. Winkelmann, Kirche und Gesellschaft in Byzanz vom Ende des 6. bis zum Beginn des 8. Jahrhunderts, Klio 59 (1977) 477–489.

Mit dem Tod des Kaisers Justinian endete eine Epoche, die bewiesen hatte, daß der Riß zwischen Orthodoxen und Monophysiten durch kein kaiserliches Edikt und auch nicht durch die kaiserliche Polizei, erst recht aber nicht durch amateurhafte Theologie geschlossen werden konnte. Aber die Nachfolger Justinians wollten diese Folgerungen nicht sehen, und streckenweise drängt sich der Eindruck auf, als sollten alle Fehler nochmals gemacht werden. Das gilt besonders von Kaiser *Justinos II.* (565–578), einem Neffen Justinians. Um den Vergleich voll zu machen: seine Gattin, die Kaiserin *Sophia*[1], war eine Nichte der Kaiserin Theodora, und dies nicht nur der leiblichen Verwandtschaft nach. Seit dem Jahre 573, als beim Kaiser die geistige Umnachtung allgemein deutlich wurde, übernahm, zunächst als Caesar, *Tiberios Konstantinos* die Verwaltung des Reiches und lenkte allmählich auf einen neuen Kurs über.

Nur die Chronik des Syrers Michael[2] berichtet uns, Justinos habe schon 565 den monophysitischen Patriarchen von Alexandreia, *Theodoros,* feierlich in seine alten Rechte wieder eingesetzt. Dies braucht nicht ohne weiteres auf eine grundsätzlich monophysitenfreundliche Politik hinzuweisen; vielleicht war es wiederum nur, wie

J. Schönfelder 141–145 und 181–189; vgl. W. H. C. Frend, The mission to Nubia, Etudes et Travaux 8 (1975) 10–16. 22 Joannes von Ephesos, Hist. Eccl. IV 49–53, übers. v. J. Schönfelder 181–188.

1 A. Cameron, The empress Sophia, Byzantion 45 (1975) 5–21. 2 Michael Syrus X, 1, Paris 1930 (J. B. Chabot). 3 Joannes v. Biclar, Chronik, MG AA 11, 211. 4 Euagrios,

seinerzeit bei Theodoros Ailuros, der Wunsch, einen alten Mann ruhig sterben zu lassen. Westliche Quellen berichten vielmehr, Justinos „ea quae contra synodum Chalcedonensem fuerant commentata destruxit“ [3]. Justinos hat auch den noch von Justinian verbannten Patriarchen *Eutychios* nicht zurückberufen, sondern *Joannes Scholastikos* im Amt belassen, der zu den unnachgiebigsten Verfechtern des Chalcedonense gehörte; allerdings verdankte ihm der Kaiser die Krönung. Corippus sowohl wie Venantius Fortunatus, die beide Ende der sechziger Jahre schreiben, sehen im Kaiser einen echten Vertreter der Orthodoxie. Es ist die Zeit, in welcher der diplomatische Verkehr zwischen den katholischen, romtreuen Franken und Byzanz eifrig gepflegt wird. Aber wenn schon Politik, dann konnte der Kaiser das Monophysiten-Problem weder beiseite schieben noch den Versuch unterlassen, es mit friedlichen Mitteln zu lösen. Genau wie Justinian stand er vor einer Problemlage, die eben mit politischen Mitteln nicht mehr zu lösen war.

Angesichts der schwierigen Quellenlage ist es äußerst prekär, die Abfolge der Ereignisse zu datieren. Jedenfalls berief Justinos, wahrscheinlich aber erst nach einigen Jahren der Herrschaft, die führenden Monophysiten, unter ihnen *Jakobos Baradai*, nach Konstantinopel, um mit ihnen über ein neues Religionsedikt zu beraten. Man kam offenbar zu keinem befriedigenden Ergebnis. So publizierte der Kaiser von sich aus ein Edikt, das man als neues Henotikon bezeichnen kann. Das Henotikon des Kaisers Zenon wird in der Substanz erneuert; darüber hinaus werden die Drei Kapitel verdammt. Das Chalcedonense als solches wird übergangen, aber Severos wird rehabilitiert [4] – ein neuer Versuch, die Dogmen- und Kirchengeschichte zurückzuschrauben. Der Patrikios *Joannes* bekam den Auftrag, die Spitzen der monophysitischen Kirche Syriens in Kallinikon, an der persisch-byzantinischen Grenze zu versammeln und ihnen das Edikt zur Annahme vorzulegen. Das mag Ende der sechziger Jahre gewesen sein. Nicht wenige Bischöfe, allen voran Jakobos Baradai selbst, waren geneigt anzunehmen. Aber der Widerstand fanatischer Mönche machte die guten Absichten zunichte. Vor allem verlangte man allgemein eine ausdrückliche Verdammung der Lehre von zwei Naturen in Christo. Der Streit unter den Monophysiten selbst brach aus, und der Patrikios Joannes mußte unverrichteter Dinge abziehen.

Der Kaiser ließ sich nicht entmutigen, und um 570 oder 571 erließ er ein neues Edikt, für das er schon vor der Publikation die Zustimmung führender Monophysiten fand [5]. Sie konnten insofern zufrieden sein, als die μία-φύσις-Formel des Kyrillos nun expressis verbis aufgenommen wurde. Es war nur die Rede davon, daß man „in der Theorie“ zwischen zwei Naturen unterscheiden könne. Wiederum wurde das Chalcedonense nicht erwähnt. Aber auch von einer Rehabilitierung des Severos war nicht mehr die Rede. Aber die Mehrheit der Monophysiten ließ sich auch jetzt nicht zu einer Annahme herbei. Daraufhin begann ihre Verfolgung, so wie sie im Edikt für den Fall der Nicht-Annahme schon angedroht war. In Konstantinopel wurden die Kirchen der Monophysiten geschlossen, ihre Priester und Bischöfe gefangengesetzt. Wer dem kaiserlichen Edikt nicht beitrat, verfiel dem Anathem und den damit verbundenen öffentlich-rechtlichen Folgen. Patriarch Joannes Scholastikos erhielt wohl alle Vollmachten, um von sich aus dem Edikt Nachdruck zu verleihen. Wenn wir Joannes von Ephesos [6] glauben dürfen, dann forderte er durch eine Enzyklika die Provinzen auf, sich aktiv an der Verfolgung der

Hist. Eccl. V, 4, 197–201 (BIDEZ–PARMENTIER); Joannes v. Ephesos I, 19f. 5 DÖLGER, Regest 19. 6 Joannes v. Ephesos III, 1. 7 DÖLGER, Regest 58. 8 GRUMEL, Regest

Monophysiten zu beteiligen. Selbst wenn monophysitische Priester sich bekehren und das kaiserliche Edikt unterschreiben, müssen sie, wollen sie Priester bleiben, noch einmal ordiniert werden.

Paulos von Antiocheia war wohl der prominenteste Konvertit, nachdem man ihn im Gefängnis mit dem Tod bedroht hatte. Jetzt gewann er die besondere Gunst der Kaiserin. Michael der Syrer überliefert die Meinung, daß weniger der Kaiser als der Patriarch für das Edikt die Verantwortung trage. Er habe gefürchtet, der Kaiser könnte die ganze Affaire wieder einmal dem römischen Stuhl vortragen und damit die Römer wieder nach Konstantinopel bringen – zum Schaden natürlich des patriarchalen Primats.

Justinos II. starb 578 in geistiger Umnachtung, und nun folgte ihm *Tiberios I.* Konstantinos (578–582) als Alleinherrscher. Patriarch Joannes III. war schon 577 gestorben, und Eutychios konnte ein zweites Mal den Patriarchenstuhl besteigen (577–582). Eutychios hätte die Verfolgung der Monophysiten wohl gerne fortgesetzt, aber der Kaiser wollte davon nichts mehr wissen[7]. So beschränkte sich der Patriarch, darauf hinzuwirken, daß wenigstens der theopaschitische Zusatz zum Trisagion wieder aus der Liturgie getilgt würde[8]. Die Monophysiten konnten jedenfalls wieder aufatmen, Jakobos Baradai durfte Konstantinopel besuchen und viele Bischofsstühle wurden wieder von den Verfolgten eingenommen. Der Patriarch aber, der seinerzeit den Aphthartodoketismus Kaiser Justinians abgelehnt hatte, verhedderte sich nun seinerseits in eine dogmatische Theorie über die Auferstehung des Fleisches, die angeblich origenistisch infiziert war, jedenfalls das Mißfallen des päpstlichen Apokrisiars *Gregor,* des späteren Papstes, hervorrief. Kaiser Tiberios hatte nicht das geringste Interesse, es mit Rom zu verderben und Eutychios ließ sich herbei, seine Schrift über das Thema zu verbrennen.

Tiberios fand offenbar nicht nur persönlich keinen Geschmack an den ständigen Verfolgungen von Dissidenten; auch die politische Lage mag ihn veranlaßt haben, mit den Monophysiten glimpflich umzugehen. Es ging um die *Ghassaniden,* die – zeitweilig – byzanztreue arabische Stammesbevölkerung an der südlichen Grenze gegen Persien, die unverbrüchlich am Monophysitismus festhielt. Kaiser Justinos II. hatte den Versuch gemacht, sich des Ghassanidenfürsten zu entledigen, vielleicht weil seine Forderungen nach der Annona militaris ihm zu hoch dünkten. Den Umschwung der Verhältnisse und zugleich den hohen politischen Rang, welchen Kaiser Tiberios seinen arabischen Verbündeten beimaß, zeigt die Tatsache, daß er im Jahre 580 den Fürsten *al-Mundir* feierlich in Konstantinopel empfing, ihm das Privileg, die Königskrone zu tragen, gewährte, ohne seinen konfessionellen Überzeugungen zu nahe zu treten. Aber je höher das Ansehen des Ghassaniden stieg, desto mehr hetzten gewisse orthodoxe Kreise gegen ihn beim Kaiser. Selbst der spätere Kaiser *Maurikios.* damals kaiserlicher Befehlshaber an der persischen Grenze, war des Glaubens, al-Mundir habe ihn an die Perser verraten. So sah sich jetzt auch Tiberios veranlaßt, al-Mundir nach Konstantinopel zu locken und dort, wenn auch mit Ehren, gefangenzuhalten. Bei den Ghassaniden hatte dies zur Folge, daß al-Mundirs Sohn *an-Numan* den Aufstand gegen die Byzantiner begann und damit eine Entfremdung einleitete, die sich für das Reich, als die Muslim angerückt kamen, bitter bezahlt machte.

Die folgenden Jahre sind von der Unlust gezeichnet, die alten Kontroversen neu aufzunehmen. Kaiser *Maurikios* (582–602) war gewiß ein Orthodoxer; er hat zwar

262. 263. 9 DÖLGER, Regest 93. 10 H. GRÉGOIRE, Sainte Euphémie et l'empereur

nach einer armenischen Quelle den Versuch gemacht, das Chalcedonense im monophysitischen Armenien durchzusetzen, doch scheint dahinter wenig Nachdruck gestanden zu haben[9]. Im übrigen hatten sich inzwischen die Hierarchen der monophysitischen Kirchen derart zerstritten, daß von ihnen keine geschlossenen Angriffe zu erwarten waren. In das Bild des Kaisers paßt es nicht, daß er die Euphemiakirche, die Kirche also des Konzils von Chalkedon, ihres Schmuckes berauben ließ[10]. Die Deutungen dieser Maßnahmen tappen im Dunkel. Euphemia war die Heilige aller Gegner der Verurteilung der Drei Kapitel, die Heilige also im byzantinischen Oberitalien der Opposition gegen die Päpste. Vielleicht ist hier ein Zusammenhang zu sehen. Ebenso wie Tiberios mußte dem Kaiser schon wegen der politischen Lage in Italien an einem guten Verhältnis zum Papst liegen. Natürlich betrachtete er den Papst als seinen Untertan und tadelte ihn offen wegen der seiner Meinung nach völlig überflüssigen Kontroverse um den Titel „ökumenischer Patriarch“[11]. Anlaß für einen Streit vermag er in der ganzen Angelegenheit nicht zu sehen.

Der Eifer, den Kaiser wie Anastasios, Justinianos und noch Justinos II. den kirchlichen Querelen entgegengebracht hatten, war nicht mehr am Platze. In Italien bedrohten die *Langobarden* nachdrücklich und mit Erfolg, was Justinian zurückerobert hatte; in Spanien setzen die *Westgoten* zum Gegenstoß an. Die *Perser*, die schon unter Justinian begonnen hatten, ganz Syrien zu verwüsten und Armenien und Lazika zu bedrohen, stehen in einem zwanzigjährigen Krieg mit dem Reich. Dazu kommen die notwendigen Feldzüge gegen die Balkanslaven, die bald von einem Mißerfolg zum anderen führen. Aus dem Scheitern dieser Expeditionen an der Donaugrenze erhebt sich schließlich der Usurpator *Phokas* (602–610) als Kaiser, nachdem Maurikios durch Mörderhand gefallen war. Unter dem Vorwand, den toten Kaiser zu rächen, beginnen die Perser neue Angriffe und bald überschwemmen sie ganz Kleinasien und besetzen schließlich sogar Syrien, Palästina und Ägypten.

2. Der Monotheletenstreit

Quellen: Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, ed. C. DE BOOR, Lipsiae 1880; Theophanis chronographia, rec. C. DE BOOR, Lipsiae 1883; Chronicon Paschale, rec. L. DINDORF, Bonn 1882. – *Literatur:* J. L. VAN DIETEN, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715), Amsterdam 1972; DThC X,2, 2307–2323 (Monothélisme v. M. JUGIE); V. GRUMEL, Recherches sur l'histoire du monothélisme, Echos d'Orient 27 (1928) 6–16. 257–277; 28 (1929) 19–34. 158–166. 272–282; 29 (1930) 16–28; G. OWSEPIAN, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus, Leipzig 1897.

Im Grunde nimmt die persische Okkupation weiter Reichsteile im Osten und Südosten einen Zustand vorweg, der mit den islamischen Eroberungen ein halbes Jahrhundert später zum Dauerzustand werden soll: die Monophysiten und ihre Kerngebiete werden dem Zugriff Konstantinopels entzogen, das konfessionelle Problem kommt zur Ruhe. Doch die Ruhe ist trügerisch, denn im Jahre 628 ist es mit der persischen Macht zu Ende und 630 sind alle besetzten Gebiete wieder geräumt. Daß nun die Frage auftauchte, wer denn die persische Okkupation, wenn nicht erleichtert, so doch begrüßt hatte, ist natürlich. Von den Juden konnte man annehmen, daß ihnen die Perser nicht unwillkommen waren; sie wurden von ihnen

Maurice, Muséon 59 (1946) 295–302. 11 DÖLGER, Regest 119. Siehe S. 64.

sicher glimpflicher behandelt als von der Reichsverwaltung. So befahl denn *Herakleios* (610–641) nach seinem Sieg den Juden, sich zum Christentum zu bekehren, offenbar des naiven Glaubens, damit ihrer künftigen Loyalität sicher zu sein[1]. Schwieriger war es mit den Monophysiten. Die Ghassaniden etwa dürften nach den Erfahrungen unter den Kaisern Tiberios und Maurikios ihre Reichstreue kaum sehr strapaziert haben; diese Ghassaniden aber waren es, die den verfolgten Monophysiten immer wieder Hilfe gebracht hatten. So scheint es wahrscheinlich, daß nicht wenige Monophysiten überhaupt lieber unter den Persern als unter den Kaisern von Byzanz lebten. Ungetrübt blieb ihre Zufriedenheit freilich nicht, denn die Nestorianer versuchten nun unter persischem Schutz so manchen Bischofsstuhl einzunehmen, den die Monophysiten für sich beansprucht hatten. Jedenfalls glaubte man in Byzanz neuerdings etwas für die Rückgewinnung der Monophysiten und für eine Garantie ihrer Reichstreue tun zu müssen. Dabei stellte es sich heraus, daß die Pläne dazu fast fertig vorlagen.

Kaiser Herakleios hatte einen loyalen Helfer in allen Nöten in der Gestalt des Patriarchen *Sergios* (610–638)[2]. Er stammte aus Syrien, und zwar aus einer monophysitischen Familie, hatte sich aber offenbar frühzeitig für die chalkedonische Orthodoxie entschieden. Schon kurz nach seinem Amtsantritt war es mit der Herrschaft des Kaisers Phokas zu Ende und er konnte Herakleios zum neuen Kaiser krönen. Später verpfändete er dem Kaiser den Gold- und Silberschmuck der Kirchen, um die Vorbereitungen für den großen Perserkrieg zu erleichtern, und als Herakleios für Jahre die Hauptstadt verließ, wurde neben dem Patrikios *Bonos* der Patriarch mit der Regentschaft betraut. Inzwischen hatte der Patriarch längst über eine neue kirchlich-dogmatische Unionsformel nachgedacht. Schon seit 616 fahndete er nach Väterzeugnissen für die Lehre von einer Wirkweise, bzw. einem einzigen Wirkvermögen – ἐνέργεια – in Christus, eine Formel, die seiner Ansicht nach die Brücke schlagen könnte zwischen der μία-φύσις-Lehre des Kyrillos von ALexandreia und der Lehre von zwei Naturen und einer einzigen Hypostase des Chalcedonense. *Theodoros,* Bischof von Pharan, vertrat eine ähnliche Lehre, und auch beim Patriarchen *Menas* fanden sich entsprechende Stellen[3]. Herakleios fand die Formel offenbar auch für seine politischen Ziele geeignet, und er machte bereits 623 in Theodosiupolis in Armenien bei einem Religionsgespräch mit einem Vertreter der kyprischen Monophysiten davon Gebrauch. Zwar war dem Disput kein Erfolg beschieden, aber schon sah sich der Kaiser veranlaßt, dem Erzbischof von Kypros kundzutun, daß nach der Vereinigung der zwei Naturen in Christo nicht mehr von zwei Energien in Christo gesprochen werden könne[4]. Wichtiger war der Versuch des Kaisers, etwa drei Jahre später den orthodoxen Bischof *Kyros von Phasis*[5] während eines Aufenthaltes in Lazika für diese Formel zu gewinnen. Kyros sah Schwierigkeiten: wie war dies mit dem Satz des Tomus Leonis zu vereinbaren, der besagte „Agit utraque forma ... quod proprium est"? Der Kaiser verwies ihn an seinen Patriarchen und Sergios setzte dem Bischof auseinander, daß der zitierte Satz Leos in der Kontroverse mit den Monophysiten nie im Sinne einer Lehre von zwei Energien in Christus gedeutet worden sei. Auch Patriarch *Eulogios* von Alexandreia, der doch ausführlich den Tomus Leonis verteidigt habe, tue dies nicht[6]. Sergios konnte Kyros offenbar

1 Dölger, Regest 206. 2 DThC X, 2316–2320 (M. Jugie). 3 Grumel, Regest 281; vgl. oben S. 34. 4 Dölger, Regest 182. 5 Van Dieten 28 ff. 6 Grumel, Regest 285; Mansi XI, 560–563. 7 Beim Areopagiten heißt es „καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια"

überzeugen, und so bestellte der Kaiser den Bischof von Phasis im Jahre 631 zum Patriarchen von Alexandreia mit dem Auftrag, dort mit der Lehre von der einen Energie in Christus eine Union herbeizuführen. Am 3. Juni des Jahres 633 wurde denn auch in Alexandreia ein feierlicher Pakt verkündet, der neun Punkte umfaßte und in der Lehre von ein- und demselben Christus gipfelte, der als solcher Göttliches und Menschliches wirke und zwar kraft einer einzigen gottmenschlichen „Energie" (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια), eine Terminologie, die man schon bei *Dionysios Areopagites* finden konnte[7]. Gewisse monophysitische Kreise in Ägypten sahen darin ein erstaunliches Entgegenkommen der Chalkedonier.

Aber der Protest ließ nicht auf sich warten. Es war der Mönch *Sophronios von Jerusalem*, der damals in Alexandreia weilte. Kyros hatte ihn mit dem Inhalt des Paktes schon vor dessen Verkündigung bekannt gemacht, und Sophronios hatte ihn ohne Zögern als dem Chalcedonense widersprechend abgetan. Kyros schickte den Mönch darauf zum Patriarchen Sergios, damit dieser ihn überzeuge. Es scheint, daß die Argumente des Sophronios den Patriarchen Sergios nicht unbeeindruckt ließen. Er brachte den Gegenstand der Kontroverse vor seine Patriarchalsynode, und man entschied sich für eine weniger ontologische als sozusagen „existenzielle" Formulierung, einem Bekenntnis zu dem einen, wirkenden Christus. Von zwei Energien solle man nicht mehr sprechen[8]. Das bedeutete, daß Sergios den alexandrinischen Pakt nun zwar begrüßen konnte, aber doch nur, indem er ihn im Sinne des Beschlusses seiner eigenen Synode interpretierte[9]. Nachdem Sophronios zugesagt hatte, die Entscheidung der konstantinopolitanischen Synode anzunehmen, bestand für den Kaiser offenbar kein Grund mehr, ihn 634 nicht zum Patriarchen von Jerusalem zu befördern[10]. Patriarch Sergios dürfte damit kaum einverstanden gewesen sein. So wie er Sophronios kennengelernt hatte, mußte er befürchten, er werde als Patriarch nun seine eigenen Wege gehen. Eine Absicherung in Rom war empfehlenswert. Sergios berichtete also etwas optimistisch über die Vorgeschichte und den Pakt in Alexandreia, aber auch über die Opposition des Sophronios[11]. Er gibt zu, daß er die Formel von der einzigen Energie in Christo, so wie sie in Alexandreia verkündigt worden sei, für nicht ganz glücklich halte, daß er vielmehr das Heil in dem Satz von dem einen wirkenden Christus sehe; denn wenn man schlechthin von einer Energie spreche, scheine dies der Lehre von den zwei Naturen zu widersprechen, rede man aber von zwei Energien, so insinuiere man unter Umständen die Möglichkeit von zwei widersprüchlichen Entschlüssen in Christo. Übrigens habe auch der Kaiser der Formel des Patriarchen und seiner Synode seine Zustimmung gegeben. Papst *Honorius* (625–638) lobte in seinem Antwortschreiben das Vorgehen des Patriarchen[12]. Er sehe in einer Lehre von zwei Energien ein der Tradition nicht entsprechendes Axiom, das nur verwirren könne, da die Gottheit zwar unsere Natur, nicht aber unsere Fehler angenommen habe. Deshalb könne man auch nur von einem Willen in Christus sprechen („unde et unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi"). Damit hatte der Papst das Problem vom Wirkvermögen auf den Willen verlagert, und es scheint, daß Sergios

(MPG 3, 1072 C); das „μία" stammt aus dem Pakt des Kyros und wird vom Patriarchen Pyrrhos verteidigt (Mansi X, 988–989); der Pakt von 633: Mansi XI, 564–568. 8 Grumel, Regest 287; Sergios berichtet darüber an zwei Stellen seines Briefes an Papst Honorius, Mansi XI, 533 und 537. 9 Grumel, Regest 290; Mansi X, 972–976. 10 Van Dieten 37 f. 11 Grumel, Regest 291; Mansi XI, 529–537. 12 Mansi XI, 537–544; P. Galtier, La première lettre du pape Honorius, Gregorianum 29 (1948) 42–61. 13 Mansi X, 992–997; neue Ausgabe von R. Riedinger,

darob froh war. Schließlich veranlaßte er den Kaiser, der zu Anfang der Kontroverse erklärt hatte, er habe keine Zuständigkeit in Glaubenssachen, im Jahre 638 ein Glaubensdekret, die sogenannte „Ekthesis", zu veröffentlichen, welche diese Lehre von dem einen Willen Christi, also den sogenannten Monotheletismus zusammenfaßt[13]. Sowohl Honorius wie Sophronios, der in seiner Inthronistika sich dann doch zu zwei Energien bekannt hatte[14], waren inzwischen gestorben. Herakleios war ein gebrochener Mann; sein Sieg über die Perser hatte nur ein Vakuum geschaffen, in das nun die islamischen Araber einströmten. 636 ging Syrien verloren, und 638 fiel Jerusalem in arabische Hand. Die Ekthesis wurde dem Kaiser vom Patriarchen mehr oder weniger abgezwungen. Sie tat keine Wirkung mehr, denn am 6. Dezember 638 starb auch der Patriarch Sergios selbst.

Das Ergebnis all dieser Unionsbemühungen war nicht besser als das aller anderen Versuche, die Monophysiten zu gewinnen. Man hatte es jetzt nur statt mit zwei mit drei Gruppierungen zu tun. Die strengen Monophysiten bestanden nach wie vor auf ihrer μία-φύσις-Lehre und waren auch durch den Monenergismus so wenig wie durch den Monotheletismus zu gewinnen. Sergios hatte ganz gewiß nicht die Absicht gehabt, den Papst Honorius mit List und Tücke zu Äußerungen zu bewegen, die dessen „Unfehlbarkeit" ins Zwielicht brachten. Die „una voluntas" des Papstes wollte im Grunde nichts anderes als das εἷς ἐνεϱγῶν des Patriarchen. Es ging beiden nicht um Grundvermögen, sondern um das konkrete Verhalten der göttlichen Person Christi. Aber beide waren nicht imstande, dies wirklich klarzumachen, so wie ihre Gegner nicht imstande waren, diesen Unterschied zu sehen. Dazu bedurfte es eines Denkers von höheren Graden als Papst, Patriarch Sergios, Patriarch Kyros oder auch Patriarch Sophronios. Dieser Denker war *Maximos der Bekenner*.

Über sein Leben berichten Biographen der gegensätzlichsten Einstellung[15]. Nach dem griechischen stammt er aus einer vornehmen Familie der Hauptstadt und war kaiserlicher Kanzler (Protasekretis), bevor er sich in ein Kloster am kleinasiatischen Ufer von Konstantinopel zurückzog. Der syrische berichtet von dunkelster Herkunft aus Palästina und weiß von einer Stellung am Kaiserhof nichts. Und während die vorhandenen Schriften des Bekenners ersehen lassen, daß er sich in den Anfängen des Streites Schweigen auferlegte und erst um 640 nach dem Tode der Protagonisten in die Kontroverse eingriff, deutet der Syrer an, daß Maximos längst vorher aber anonym hinter der Polemik des Sophronios gestanden habe. Es dürfte unmöglich sein, auf Grund der bisher bekannten Quellen zu einem eindeutigen Bild zu kommen. Jedenfalls brachte er als erster Ordnung in die philosophisch-theologische Terminologie. Willenskraft als Naturkraft gehört zur Natur, eben nach dem aristotelischen Prinzip des „agere sequitur esse", wonach auch die Wirkkraft zur Natur gehört. Der „gnomische" Wille aber, das arbitrium (πϱοαίϱεσις) also, ist eine Proprietät der Person, und da es in Christus keine menschliche Person gibt, ist auch die Möglichkeit zur Sünde, das heißt die Unsicherheit der γνώμη, der Überlegung, die zum Entscheid des arbitriums gehört, nicht vorhanden. Von hier aus versteht man es, wenn berichtet wird, Maximos habe die Formel des Sergios und seiner

Aus den Akten der Lateran-Synode von 649, ByzZ 69 (1976) 16–38. Zur Autorschaft des Patriarchen vgl. die Aussage des Maximos Homologetes MPG 90, 125 und die Lateransynode von 649 Mansi X, 874. **14** Mansi XI, 461–510. **15** Die griechische Vita MPG 90, 68–109 und ergänzend R. Devreesse, AnBoll 46 (1928) 18–23; die Vita dürfte frühestens dem Ende des 7. Jahrhunderts angehören. Die syrische Vita, die vielleicht ebenfalls noch dem 7., sicher aber dem 8. Jahrhundert entstammt, ed. S. Brock, AnBoll 91 (1973) 299–346. **16** MPG 91, 593. **17** MPG 91, 589f. **18** Grumel, Regest

Synode von 633 von dem einen wirkenden Christus für durchaus annehmbar gehalten [16]. Aber man versteht nicht, warum man Sergios seitens der Chalkedonier dies nicht zugute gehalten hat und warum er als Ketzer in die Geschichte der byzantinischen Kirche eingehen mußte. Da Maximos in seiner Polemik, die ihn fast durch das ganze Reich führte, immer dann, wenn vom Willen Christi die Rede war, nur an den physischen Willen dachte, waren Ansätze zur Verständigung, die sich da und dort auftaten, zum Scheitern verurteilt. Selbst Bewunderer des Maximos aus neuester Zeit bekennen: Der Streit bewegte sich zuletzt im Kreise.

Am nachhaltigsten hielt der Nachfolger des Sergios, Patriarch *Pyrrhos* (638–641 und 654), am Monotheletismus fest, und seine Argumentation konnte auch Maximos nicht ganz unbeeindruckt lassen. Schon 633 hatte er versucht, ihn für sich zu gewinnen [17]. Als Patriarch schärfte er die Ekthesis ein und ließ sie durch eine Synode bestätigen [18]; insbesondere aber ging es ihm um die Zustimmung des Papstes *Severinus* (640), der offenbar infolge seiner kurzen Regierungszeit weder zu einem Ja noch zu einem Nein kam. Sein Nachfolger aber, *Joannes IV.*, berief eine römische Synode, welche die Ekthesis verurteilte. Dies blieb ohne Folgen, da sich Kaiser Herakleios selbst von der Ekthesis distanzierte [19]. Der Papst suchte auch mit allen Mitteln, Honorius zu exkulpieren. Die Auseinandersetzung dauerte nicht an, da Pyrrhos, ein treuer Anhänger der Kaiserin *Martina*, sich in die Thronwirren nach dem Tod des Kaisers Herakleios hineinziehen ließ und deshalb 641 auf seinen Stuhl verzichtete. Patriarch *Paulos* (641–653), wie fast der gesamte Klerus von Konstantinopel, aus dem er stammte, treuer Verfechter des Monotheletismus, wollte trotzdem mit Rom zu einer Einigung kommen und erklärte dies auch in seiner Inthronistika, die weder zur Ekthesis noch zum Monotheletismus im allgemeinen Stellung nahm [20]. Andererseits wollte er es keineswegs hinnehmen, in Anbetracht des Anteils, den ein Papst an der Entstehung des Monotheletismus gehabt hatte, sich Rom in demütigender Form zu unterwerfen; gerade dies aber wollte Papst *Theodor I.* (642–649), ein Grieche aus den Kreisen des Patriarchen Sophronios. Ihm ging es auch darum, daß gegen den ausgeschiedenen Patriarchen Pyrrhos ein öffentliches Verfahren in Gegenwart päpstlicher Vertreter durchgeführt werde, es sei denn, man wolle ihn gleich Rom zur Aburteilung überstellen. Patriarch Paulos war zu all dem nicht bereit, insbesondere da die ganze Kontroverse langsam aber stetig in ein politisches Fahrwasser geriet und Rom dabei nicht unbeteiligt blieb [21].

Die Eroberung Syriens, Ägyptens und Palästinas durch den Islam hatte eine Fluchtbwegung ausgelöst, deren eine Richtung nach den verbliebenen afrikanischen Besitzungen, d.h. in den Exarchat von Karthago führte. Die flüchtigen Monophysiten – Nonnen taten sich besonders hervor – hörten auch im Exil nicht auf, für ihre Lehre Propaganda zu machen. Von Byzanz kam noch unter Pyrrhos die Weisung, sie wieder zu vertreiben, doch dann widerrief man den Befehl. Aber der Exarch *Gregorios*, wohl beraten durch Maximos, der sich ebenfalls nach Karthago abgesetzt hatte, hielt sich nicht an diesen Befehl. Nun kam auch der abgedankte Pyrrhos nach Karthago, und damit verlagerte sich der Hauptschauplatz des Monotheletenstreites in die Provinz. Allem Anschein nach spielte der Exarch Gregorios mit dem Gedanken, ähnlich wie etwa vierzig Jahre früher Heraklios, von Karthago aus den Griff nach der Kaiserkrone zu wagen. Würde man Pyrrhos für die Orthodoxie gewinnen, bekäme die Usurpation des Gregorios fast etwas wie einen

294. 19 Dölger, Regest 215, nach Maximos, MPG 90, 125. 20 Grumel, Regest 299. 21 van Dieten 76ff. 22 MPG 91, 288–353. 23 Liber Pontif. 332

legitimistischen Hintergrund. Die Hypothese ist ebensoviel wert wie eine andere, daß es nämlich die orthodoxen Kreise waren, die Gregorios als ihren Mann für die Restitution der Orthodoxie im Reich als Kaiser gewinnen wollten. Wie immer: Man inszenierte eine große Disputation zwischen Maximos und Pyrrhos[22], und Pyrrhos gab sich geschlagen, ob nun durch die Argumente des Maximos besiegt – was mir zweifelhaft erscheint – oder eben, weil nur so die Rückkehr auf den Patriarchenstuhl möglich schien. Phyrrhos ging so weit, seine Unterwerfung auch dem Papst persönlich mitteilen zu wollen und ließ sich von Maximos nach Rom begleiten. Papst Theodor behandelte den Expatriarchen als den legitimen Bischof von Konstantinopel[23]. In Konstantinopel kursierten bereits Gerüchte von afrikanischen Revolutionsplänen. Das Verhalten des Papstes konnte dem nur Nahrung geben, und mit dem Papst war auch Maximos kompromittiert. Aber Gregorios fiel im Kampfe gegen die Araber, Pyrrhos sah seine Chancen schwinden, verließ Rom und begab sich zum Exarchen von Ravenna, wo er seine „Bekehrung" widerrief. Daß nun auch beim Patriarchen Paulos keine Bereitschaft mehr vorhanden war, den Forderungen Roms zu entsprechen, versteht sich von selbst. Auf der anderen Seite aber sah er auch die Unsinnigkeit weiterer dogmatischer Erörterungen klar und bewog deshalb Kaiser *Konstans II.* im Jahre 648 zum Erlaß des sogenannten Typos[24]. Das Dokument macht keinen Anspruch, über Glaubenslehren zu befinden, sondern will dem Frieden dienen. Er verbietet jeden Disput über eine oder zwei Energien und über einen oder zwei Willen. Man solle sich an die fünf großen Konzilien halten und bedenken, daß die Väter keine der inkriminierten Lehren verurteilt hätten. Zum Zwecke des Friedens sei auch die Ekthesis aus der Hagia Sophia entfernt worden. Leider werden wieder alle möglichen Strafsanktionen für diejenigen angedroht, die sich dem Schweigegebot nicht fügen. In Rom wurde der Typos jedenfalls schroff abgelehnt. Papst *Martin I.*[25] hatte 649 den päpstlichen Thron bestiegen, ohne eine kaiserliche Bestätigung seiner Wahl abzuwarten. Er versammelte noch im gleichen Jahr ein Konzil im Lateran[26], hinter dessen Verhandlungen und Beschlüssen beherrschend Maximos der Bekenner stand, der die Synode am liebsten als sechstes ökumenisches Konzil deklariert wissen wollte. Die Synode verwarf sowohl die Ekthesis wie den Typos, sie definierte die Lehre von den zwei Willen in Christus und belegte Sergios, seinen Nachfolger Pyrrhos und den Alexandriner Kyros mit dem Bann, ohne Honorius in das Verdikt mit einzuschließen. Doch schon vor der Synode waren die Polizeimaßnahmen gegen Papst Martin angelaufen[27]. Der ravennatische Exarch *Olympios* sollte ihn, da er ohne kaiserliche Bestätigung den Stuhl Petri bestiegen hatte, verhaften. Aber Olympios paktierte mit dem Papst und trug sich mit ähnlichen Plänen wie einst sein Amtskollege Gregorios in Karthago. Doch Olympios fiel genau wie Gregorios im Kampf gegen die Araber, und sein Nachfolger verhaftete den Papst und ließ ihn nach Konstantinopel schaffen. Dort wurde ihm kein Glaubensprozeß, sondern ein Hochverratsprozeß gemacht, der mit dem Todesurteil endete. Es war Patriarch Paulos, der die Umwandlung in die Verbannung erreichte. Kurz darauf starb Paulos im Dezember 653. „Malorum omnium architectus", wie ihn Kardinal Baronius zu nennen beliebt, war er sicher nicht.

(DUCHESNE). 24 DÖLGER, Regest 225; MANSI X, 1029–1032. 25 CASPAR II, 565–573. 26 MANSI X, 863–1170; HEFELE–LECLERCQ III, 1, 434–451; E. CASPAR, Die Lateransynode von 649, ZKG 51 (1932) 75–137; RIEDINGER (siehe oben Anm. 13). 27 O. BERTOLINI, Roma di fronte a Bisanzio e ai Langobardi, Bologna 1941, 344–351; W. M. PEITZ, Martin I. und Maximus Confessor, HJG 38 (1917) 213–236. 429–458. 28 BERTOLINI, a. a. O. 361 ff. 29 DÖLGER, Regest 242. 30 Akten: MANSI XI,

Was Papst Martin widerfuhr, blieb auch Maximos nicht erspart. Auch er wurde verhaftet und wegen Hochverrats verurteilt. Er starb verstümmelt im Jahre 662 im Exil, wo Papst Martin schon 655 gestorben war. Damit hatte sich die Kontroverse totgelaufen. Selbst für die byzantinischen Patriarchen und vor allem für die Kaiser verlor sie an Interesse. Pyrrhos konnte zwar nach dem Tod des Paulos für ein paar Monate nochmals seinen konstantinopolitanischen Sitz einnehmen, starb aber zu früh, als daß er sich noch weiter im Streit hätte engagieren können. Wir wissen nur, daß er den Typos bestätigte. Die Nachfolger des Pyrrhos nahmen jeweils Verbindung mit Rom auf, dogmatische Hammerschläge wurden auf beiden Seiten vermieden, und man schlängelte sich durch die Schwierigkeiten. Inzwischen starb auch Kaiser Konstans II. im Jahre 668. Karthago wurde immer stärker von den Arabern bedroht, die Kalifen rüsteten zur Belagerung Konstantinopels, Italien schien noch eine der zuverlässigsten Provinzen des Reiches zu sein, vor allem da der Papst den Exarchen nach der Ermordung Kaiser Konstans' II.in Syrakus dabei unterstützte, die Herrschaft für *Konstantinos IV.* zu retten[28]. Durch den Typos hatte der tote Kaiser selbst zu verstehen gegeben, daß ihm an Monotheletismus weiter nichts mehr lag. Patriarch *Theodoros I.* (677–679) wußte nicht recht, wie er sich angesichts der Bereitschaft seines Kaisers zur Versöhnung mit Rom verhalten sollte, und fand immer neue Bedenken. Wahrscheinlich deshalb mußte er zurücktreten. Inzwischen hatte sich der Kaiser bereits an Papst *Donus* gewandt – der Brief erreichte aber erst dessen Nachfolger *Agatho I.* (678–681) – und um Unterhändler gebeten[29]. Papst Agatho versammelte Anfang 680 in Rom eine Synode, die die Beschlüsse von 649 wieder aufnahm. Auf irgendeine uns nicht mehr bekannte Weise ist es dann zu einer Übereinkunft zwischen Kaiser und Papst gekommen, ein großes Konzil einzuberufen. Der Papst dachte sich dieses Konzil zwar als bloße feierliche Bestätigung seiner und der Synode von 649, doch dazu war der Kaiser nicht bereit. Am 7. November 680 versammelten sich die Väter im Kaiserpalast[30]. Die meisten Sitzungen leitete der Kaiser selbst. Im Grunde fand sich kaum noch jemand bereit, gegen den erklärten Willen des Kaisers zur Versöhnung mit Rom zu opponieren. Patriarch *Gregorios I.* von Konstantinopel (679–686) brauchte länger als andere Bischöfe, aber wirklichen Widerstand bis zuletzt leistete nur der Patriarch *Makarios* von Antiocheia samt dem Abt *Stephanos* aus seinem Sprengel. Das Konzil endete mit einer Verurteilung des Monotheletismus und mit der Anathematisierung des Makarios und des Stephanos. Ohne daß die päpstlichen Legaten protestiert hätten, wurden nicht nur Sergios, Kyros, Pyrrhos usw. verdammt, sondern auch Papst Honorius[31]. Das Konzil schloß am 16. 9. 681. Die Patriarchate bekamen die Akten zugesandt, ein besonderes Begleitschreiben des Konzils erhielt der Papst, der um die Bestätigung gebeten wurde. Der Kaiser erhob die Beschlüsse zum Reichsgesetz.

Mit diesem Konzil ist die dogmatische Entwicklung der byzantinischen Christologie abgeschlossen. Wenn der Bilderstreit später zum christologischen Argument greift, bleibt dies unbedeutend. Dieser Abschluß war teuer bezahlt. Allzu viele berechtigte Denkansätze waren auf der Strecke geblieben, die Dogmatik hatte sich verengt. Dafür gab es jetzt ein überschaubares Arsenal griffiger Definitionen,

190–922; Hefele–Leclercq III, 472–538; J. Rissberger, Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiocheia, Rom 1940. **31** Mansi XI, 553; es ist pure Hypothese, daß den Legaten Roms das Wort zum Protest entzogen worden sei. K. Hirsch, Papst Honorius und das VI. allgemeine Konzil, Festschrift 57. Versammlung deutscher Philologen, Salzburg 1929, 158–179. **32** Hefele–Leclercq III, 560–574; V. Laurent,

deren Überwachung durch die Hüter der Orthodoxie leichter war als die Kontrolle der vielen Zugänge zum Dogma, die es in frühen Zeiten gegeben hatte. Konstantinopel war jetzt ärmer geworden, aber zugleich seiner selbst sicherer.

Papst Leo II. (682–83) bestätigte das Konzil und damit auch die Verurteilung des Honorius. Er suchte das Anathem durch die Bemerkung abzuschwächen, der Papst sei nicht eigentlich als Initiator einer Häresie anzusehen, sondern durch Fahrlässigkeit zu ihrem Förderer geworden.

Weder das Konzil von 553 noch jenes von 680/681 hatte disziplinäre Kanones verabschiedet, was offenbar auf die Dauer als Mangel empfunden wurde. Noch dazu hatte die islamische Invasion und ebenso die Überflutung der Balkanhalbinsel durch die Slaven Folgen gezeitigt, die es notwendig erscheinen ließen, Bestimmungen zu treffen, welche der Notsituation entsprachen. So versammelte Kaiser *Justinianos II.* (685–695 und 705–711) ohne vorherige Konsultation des Papstes im *Trullos* des Kaiserpalastes die Bischöfe neuerdings zu einem ökumenischen Konzil, Penthekte genannt, weil es Konzil V und VI ergänzen sollte[32]. Man konzentrierte sich ausschließlich auf die Kanonistik, nicht ohne eingangs den kanonischen Bestand an Offenbarungsschriften sowie die kirchenrechtlich gültigen Quellen festzulegen. Ohne Zweifel wandte sich der eine oder andere der erlassenen 102[33] Kanones ausdrücklich gegen disziplinäre Gewohnheiten Roms und verwarf sie zugunsten des byzantinischen Usus, so à propos Priesterehe und gewisser Fastenvorschriften. Daß Kanon 36 Byzanz kirchlich auf die gleiche Stufe gestellt habe wie Rom, ist trotz gegenteiliger Interpretationen unrichtig. Auch was die Kirchenrechtsquellen angeht, gab es Differenzen, insofern als Byzanz en bloc alle 185 sogenannten Apostolischen Kanones anerkannte, Rom aber nur die ersten 150.

Nach Abschluß der Synode verlangte der Kaiser vom Papst *Sergius I.* (687–701) die bestätigende Unterschrift[34]. Der Papst, der offenbar von den Differenzen schon unterrichtet war, nahm den Text nicht einmal entgegen, und der kaiserliche Offizier, der ihn daraufhin auf Befehl Justinians verhaften sollte, hatte alle Mühe, vor den Milizen, die sich vor den Papst stellten, zu fliehen[35]. Justinian wurde bald darauf gestürzt, aber kurz nachdem er seinen Thron wieder eingenommen hatte, versuchte er neuerdings, die päpstliche Unterschrift zu erhalten. Das Procedere war klüger: Der Papst und seine Synode sollten die Kanones prüfen und nicht Gefälliges ablehnen können; aber *Joannes VII.* (705–707) befaßte sich mit der Sache überhaupt nicht. Er beanstandete nichts, unterschrieb aber auch nicht[36]. Erst sein Nachfolger, Papst *Konstantin* (708–715), folgte der kaiserlichen Einladung und kam nach Konstantinopel[37]. Der Diakon Gregor, der spätere Papst *Gregor II.*, vermittelte, und es kam in Nikaia zu einem wahrscheinlich mündlichen Übereinkommen: der Papst akzeptierte alle Kanones, die nicht mit der römischen Disziplin in Widerspruch standen, hatte aber offensichtlich auch an der byzantinischen Disziplin nichts auszusetzen.

L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691–692), REByz 23 (1965) 7–41. **33** Mansi XI, 921–1006; Rhalles–Potles II 295–554; Joannou I, 1, 101–241. **34** Dölger, Regest 254; F. Görres, Justinian II. und das römische Papsttum, ByzZ 17 (1908) 432–454; C. Head, Justinian II of Byzantium, Madison 1972, 59–79 und 132–136. **35** Liber Pontif. 372–373. **36** A. a. O. 385–386. **37** A. a. O. 389–391; Dölger, Regest 266–268. Offenbar zur Belohnung für päpstliches Wohlverhalten bestätigt der Kaiser die alten Privilegien der römischen Kirche, Dölger, Regest 269; dazu gehören wohl auch die Steuererleichterungen, die Justinian schon ca. 687 dem Papst gewährt hatte, Dölger, Regest 255. **38** So der Diakon Agathon, Mansi XII, 192. **39** Grumel, Regest 322; Mansi XII, 196–208.

Justinian II. wurde bald darauf ein zweites Mal gestürzt und dabei ermordet (711). Sein Nachfolger wurde der Armenier *Philippikos Bardanes* (711–713). Er war ein Zögling jenes Abtes Stephanos, der mit dem Patriarchen Makarios von Antiocheia am hartnäckigsten am Monotheletismus festgehalten hatte[38]. Was wunder, daß der neue Kaiser nichts Eiligeres zu tun hatte, als das Konzil von 680/1 zu kassieren und den Monotheletismus als verbindliches Credo wieder einzusetzen. Die 681 anathematisierten Patriarchen, insbesondere Sergios, wurden rehabilitiert, das vom Diakon *Agathon* verfertigte Exemplar der Konzilsakten aber vernichtet. Patriarch *Kyros* (705–711) wurde abgesetzt, ohne daß wir wüßten, warum. Der neue Patriarch *Joannes VI.* (711–715) verteidigt sich später dem Papst gegenüber[39], er sei zum Patriarchat gezwungen worden, ebenso dazu, den Vorsitz in einer Synode zu führen, die das sechste Konzil verurteilte. Im Grunde sei dies das geringere Übel gewesen, denn es habe sich die Gelegenheit geboten, in die Verurteilung eine Formel einzubringen, die es erlaubte, das orthodoxe Gewissen zu retten. Kaum war Philippikos im Jahre 713 gestürzt, beeilte sich der Patriarch, dem Papst von der glücklichen Genesung seiner Kirche zu berichten. Das Unternehmen des gestürzten Kaisers blieb Episode. Vermerkt zu werden verdient, daß die Verurteilung des Konzils von 680/1 auch vom Metropoliten von Kyzikos, *Germanos*, unterschrieben wurde, der 715 den Patriarchenthron von Konstantinopel bestieg, nachdem er 713 mit Patriarch Joannes die neue Wende zur Orthodoxie mitgemacht hatte, wie übrigens auch alle übrigen Unterzeichner.

3. Kirchenrecht und Disziplin

Quellen: V. Beneševič, Joannis Scholastici synagoga L titulorum I, München 1937; Collectio 25 Capitulorum, ed. G. E. Heimbach, Leipzig 1840; Collectio 87 Capitulorum, ed. G. E. Heimbach, Leipzig 1840; Nomocanon L titulorum, ed. Voel–Justel, Bibliotheca juris canonici II, Paris 1661; Nomocanon XIV titulorum: Rhalles–Potles I–IV, MPG 104, 441–976; Canones Synodi in Trullo, ed. P. P. Joannou, Discipline générale antique I, 1, Grottaferrata 1962. – *Literatur:* L. Wenger, Die Quellen des römischen Rechts, Wien 1953, 285–325; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 140–147.

Während in der vorausgegangenen Epoche Kaiser Justinian I. mit einer erschrekkenden Fülle von Bestimmungen in das kirchliche Rechtsleben eingegriffen und der Initiative der Bischöfe so gut wie nichts mehr überlassen hatte, machte sich jetzt das Bestreben geltend, Kaiserrecht und kanonisches Recht wenn nicht in Konkordanz zu bringen, so doch einigermaßen zu „synchronisieren". Zwar hatte man schon im 4. und 5. Jahrhundert begonnen, die eigentlich kirchlichen Rechtsentscheidungen in einem *Corpus canonum* zu sammeln, das schon zu Beginn des 5. Jahrhunderts auch ins Lateinische übersetzt wurde[1], aber die Systembildung begann erst im 6. Jahrhundert und zwar in Antiocheia. Es war der spätere Patriarch *Joannes III. Scholastikos* von Konstantinopel, der das Material in 50 Kategorien einteilte und innerhalb dieser Abschnitte die Kanones, bereits ergänzt durch kanonesartige Bestimmungen, die sich in Väterschriften fanden, einordnete: die *„Synagoge der 50 Titel"*. Zur notwendigen Ergänzung aber schuf er darüber hinaus eine Sammlung kirchenrechtlichen Materials aus den Novellen Justinians, die sogenannte *„Collectio 87 capitu-*

1 Vgl. dazu E. Schwartz, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche, ZSavRG, Kan 56 (1936) 15 ff. 2 E. Schwartz, Die Kanonessammlung des Johannes Scholastikos, SAM 1933,

lorum" [2]. Über diese Exzerpte aus den Novellen, d.h. auch Konstitutionen umfassend, ging die *„Collectio 25 capitulorum*" aus unbekannter Feder hinaus. Von da aus war es nur noch ein Schritt zu einer Zusammenfassung kanonischen und staatskirchenrechtlichen Materials. Diese erfolgte im sogenannten *„Nomokanon L titulorum*". Vielleicht ist auch dieses Werk in Antiocheia entstanden. Datiert wird es gewöhnlich in die Zeit des Kaisers Maurikios (582–602). Berühmter als dieser Nomokanon wurde der *Nomokanon XIV titulorum,* der in die Zeit des Kaisers Herakleios gehört [3].

Noch ist die Zeit nicht gekommen, in welcher auch die Patriarchen von Konstantinopel mit Dekreten ins Kirchenrecht eingreifen. Zwar hat die Überlieferung dem Patriarchen *Joannes IV.,* dem Faster (Nesteutes), (582–595) eine lange Serie von Kanones, vor allem die Bußdisziplin betreffend, zugeschrieben, doch dürfte das gesamte Material kaum vor dem 9. Jahrhundert entstanden sein [4]. Dafür ergänzte die Synode *in Trullo* (691–92) das kanonistische Defizit der V. und VI. ökumenischen Synode, wie schon ausgeführt [5]. Die Kanones dieses Trullanums sind eine der vorzüglichsten Quellen für den Zustand der Kirche und des christlichen Volkes insbesondere im 7. Jahrhundert.

Die 102 Kanones des Trullanum bilden nicht, wie oft behauptet wird, eine „indigesta moles"; die Anordnung in großen Gruppen – Klerus, Mönchtum und Laien – ist unverkennbar. Unverkennbar auch der Zeitbezug. Zwar werden nicht selten allgemeine Bestimmungen früherer Synoden neu eingeschärft, aber nicht weniger selten geht es um aktuelle Zustände, d.h. um die Unordnung, welche infolge der Okkupation weiter Gebiete durch den Islam und die Slaven hervorgerufen worden ist. Kleriker und Bischöfe sind geflohen und wagen es offenbar auch nach Abzug der Barbaren nicht, in ihren Sprengel zurückzukehren, oder nehmen einfach die Gelegenheit war, sich endgültig abzusetzen. Die alten sittlichen Vorschriften gehen über Bord, Priester schließen auch nach ihrer Weihe noch eine Ehe, die Mönche streunen in den Städten, es bilden sich Gruppen von Klerikern, die sich gegen ihre Bischöfe verschwören, Klöster werden von Weltleuten übernommen und ihr Besitz ausgebeutet und die leitenden Diakone der Bischofskirche maßen sich schon den Vorsitz vor den Presbytern an. Was die Laienwelt anlangt, so beklagt die Synode Wahrsagerei und Zauberei, heidnische Feste, ausschweifende Joannesfeuer, den leichtfertigen Umgang mit liturgischen Büchern und Heiligen Schriften, die als Verpackungsmaterial den Krämern überlassen werden, Zuhälterei, Abortus usw. Die Juden spielen offenbar als Ärzte weiterhin eine bedeutende Rolle. Auch die Saloi, die Narren um Christi willen, treten auf und werden im selben Augenblick abgelehnt. Interessanterweise ist auch die Rede von „falschen Martyrologien", Sammlungen offenbar von Heiligenleben, die sich wenig um kirchliche Korrektheit kümmerten. Die Epoche des Bilderstreites kündigt sich an mit dem Verbot von Darstellungen des Lammes Gottes, da die Zeit der Zeichen und Allegorien vorbei sei.

Man darf annehmen, daß die Kanones, so oft sie späterhin auch abgeschrieben und zitiert wurden, weitgehend auf dem Papier blieben. Die Eingriffe in ein buntes und doch religiös gefärbtes Volksleben, die hier erfolgten, werden nur wenige Leutpriester – sofern ihnen die Vorschriften überhaupt bekannt wurden – dazu bestimmt

6, München 1933; Diction. de Droit Can. VI, 118–120 (E. Herman). 3 Beck 146–147. 4 Dazu Grumel, Regest 270; E. Herman, Il più antico penitenziale greco, OrChrPer 19 (1953) 70–127 mit genauer Analyse vor allem der russischen Literatur zum Thema. 5 Siehe oben S. 61. Die Kanones: Mansi XI, 921–1006; Rhalles–Potles II, 295–554; Joannou I,1, 101–241; Hefele–Leclerq III, 560–574. 6 Zur ganzen Affäre

haben, es mit ihrer Gemeinde zu verderben. Und die Tatsache, daß uns die Kanonisten des 12. Jahrhunderts immer wieder darauf aufmerksam machen, das die im Trullanum gerügten Mißbräuche auch in ihrer Zeit noch geübt würden, spricht eine deutliche Sprache.

Trotz dieser Einschränkung darf man behaupten, daß der byzantinischen Kirche mit den trullanischen Kanones etwas wie eine erste Kodifikation aktuellen Kirchenrechts ohne Vermengung mit Kaiserrecht gelungen war, und dies in deutlicher, wenn auch ungeschickter Abgrenzung gegen rechtliche Besonderheiten des Westens. Das Eigenverständnis der byzantinischen Kirche ist offenbar im Wachsen begriffen. Und von diesem Eigenverständnis hatte sicher auch der Patriarch als solcher seine Vorteile. Schon die Verurteilung des Papstes Honorius muß indirekt dazu beigetragen haben. Wie weit die Titulatur „ökumenischer Patriarch" in diesen Zusammenhang gehört, mag überschätzt worden sein, wie denn die Affäre um diesen Titel um die Wende zum 7. Jahrhundert Rom ersichtlich mehr bewegt hat als Konstantinopel. Damals war dem Patriarchen *Joannes IV.*, dem Faster, anläßlich eines Synodalaktes der früher schon übliche Titel eines ökumenischen Patriarchen zugelegt worden. Die Akten wurden in Rom bekannt und Papst *Pelagius II.* (579–590) protestierte dagegen. Daß Joannes sofort eingelenkt habe, ist Legende, die einem apokryphen Brief des Papstes entstammt. Patriarch *Kyriakos* (596–606) bezeichnete sich in seiner Synodika an *Gregor den Großen* nun selbst als ökumenischen Patriarchen. Gregor protestierte dagegen nicht nur bei Kyriakos, sondern auch bei den Patriarchen von Alexandreia und Antiocheia. Kyriakos dagegen war der Meinung, die Sache sei es nicht wert, es zu einem „ökumenischen" Skandal kommen zu lassen. Derselben Meinung war auch Kaiser Maurikios. Gregor zog sich taktisch äußerst geschickt auf ein nicht weniger ökumenisches „servus servorum Dei" zurück, und die Patriarchen vermieden es einige Jahrhunderte lang, dem Papst gegenüber von ihrem Titel, auf den sie sonst keineswegs verzichten wollten, Gebrauch zu machen[6].

In dieser Epoche, die Byzanz alle Anstrengungen kostete, um der Bedrohung des Reiches von allen Seiten einigermaßen Herr zu werden und die offenbar besonders an den Grenzen Zonen offen ließ, die – weit von der Aufsicht des kirchlichen Zentrums entfernt – nicht wenige fremdartige an der Orthodoxie vorbeigehende Entwicklungen förderten, entstand auch eine Häresie, die dem Reich gute zwei Jahrhunderte lang große Schwierigkeiten bereitete. Es sind die *Paulikianer*. Es ist schwer, über die Anfänge zu urteilen, weil alles Konkrete, was wir wissen, in der Substanz auf Berichte der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts zurückgeht[7] und in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ein Reformer der Sekte so starken Einfluß ausgeübt hat, daß die vorausgegangenen Zeiten kaum noch richtig erkennbar sind. Ihren Namen haben sie wohl vom Apostel Paulus, dessen „gesetzfreie" Gnadenlehre es ihnen besonders angetan zu haben scheint – woher dann auch die Skepsis gegen das

vgl. H. Gelzer, Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen, JPTh 13 (1881) 549 ff.; S. Vailhé, Le titre de patriarche oecuménique avant saint Grégoire le Grand, Echos d'Orient 11 (1908) 65–69. 161–171; E. H. Fischer, Gregor der Große und Byzanz, ZSavRG, kan. Abt. 36 (1950) 15–144. 7 Veröffentlichung der Texte: Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure, par C. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssanthou, J. Paramelle, Travaux et mémoires 4 (1970) 1–227. Ohne Zweifel ergibt sich aus armenischen Quellen zum Teil ein sehr verschiedenes Bild. Es ist jedoch durchaus nicht immer sicher, ob die armenischen Häresien, um die es dabei geht, identisch sind mit den Paulikianern. Außerdem handelt es sich um eine Bewegung, deren Hauptziel kaum eine präzise Dogmatik war, und um eine Anhängerschaft, die je sehr verschiedene Dinge in den Vordergrund geschoben haben dürfte. 8 Zum Paulikianismus im allgemeinen K. Ter

Alte Testament und damit folglich auch gegen den Gott des Alten Testamente stammen mag. Kern ihres Wollens war wohl evangelische Schlichtheit und damit negativ verbunden die Verwerfung der Hierarchie und des orthodoxen Ritualismus.

Die ersten historisch einigermaßen greifbaren Prediger der Sekte gehören in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts, und in dieser Zeit setzt auch schon die Verfolgung ein. *Silvanos* – die Häupter der Sekte lieben es, Namen von Paulusschülern anzunehmen –, der in der Nähe der pontischen Stadt Koloneia über zwanzig Jahre gewirkt haben soll, wird auf kaiserlichen Befehl gesteinigt, wohl unter Konstantinos IV. Unter Justinianos II., etwa 688, stirbt der Nachfolger des Silvanos, *Titos,* auf dem Scheiterhaufen. Die Zähigkeit und Werbekraft der Sekte beweist der Umstand, daß mit dem Tod des Führers die Gemeinde nicht zerschlagen werden konnte, ja, daß gerade ein solcher Tod zur Nachfolge aufrief: Titos, ursprünglich Symeon geheißen, ist jener kaiserlicher Kommissär, der Silvanos den Prozeß zu machen hatte, der sich dann selbst zur Sekte bekehrte! Das wiederholte Eingreifen der Kaiser beweist, daß man sich der die rituelle Orthodoxie gefährdenden Sprengkraft der Sekte bald bewußt wurde[8].

4. Kirchliche Literatur

Quellen und Literatur: Angaben über Editionen, biographische Daten und Sekundärliteratur bei H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 430–472.

Was zunächst wie eine Mischung von Kirchenpolitik und Dogmatik, vom Patriarchen Sergios und dem Kaiser Herakleios in die Wege geleitet, aussieht, der Monenergismus also, lag längst in der Luft. Die Theologen des späten 6. Jahrhunderts beweisen es. Zu nennen ist hier an erster Stelle der Patriarch *Anastasios I.* von Antiocheia[1], noch von Justinian I. 559 auf den syrischen Stuhl erhoben. Er hat zwar den Aphthartodoketismus dieses Kaisers heftig abgelehnt, doch von seiner Christologie hat man gesagt, ihn trenne nur eine hauchdünne Wand von den Severianern. Bezeichnend also, daß er sich auch für das Energienproblem nachdrücklich interessiert. Bei aller Anerkennung zweier, den Naturen entsprechenden Energien, hebt sich das εἷς καὶ μόνος ἐνεργῶν des Sergios schon klar hervor. Eng mit der Hypostase verbindet die Energie der Presbyter *Theodoros von Raithu,* der vielleicht identisch ist mit jenem Bischof *Theodoros von Pharan,* dem Maximos der Bekenner Monenergismus zum Vorwurf macht.

Patriarch *Sophronios* von Jerusalem (634–38)[2] hat als erster in einer Enzyklika die Formulierungen des alexandrinischen Paktes von 633 abgelehnt, eine Abhandlung gegen den Monotheletismus aber ist nicht erhalten geblieben. So bleibt als theologischer Wortführer der Gegner der Monotheleten im Grunde nur *Maximos*

Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich und verwandte historische Erscheinungen in Armenien, Leipzig 1893; M. Loos, Deux contributions à l'histoire des Pauliciens, Byzantinoslavica 17 (1956) 19–57 und 18 (1957) 202–217; ders., Le mouvement paulicien à Byzance, Byzantinoslavica 24 (1963) 258–286 und 25 (1964) 52–68; N. G. Garsoïan, The paulician heresy, Haag–Paris 1967; magistral: P. Lemerle, L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques, Travaux et mémoires 5 (1973) 1–144.

1 G. Weiss, Studia Anastasiana, München 1965; S. Helmer, Der Neuchalkedonismus, Bonn 1962, 218–224. 2 Beck 434–436. 3 DThC X, 448–459 (V. Grumel); H. U. v. Balta-

der Bekenner von Bedeutung und Rang[3]. In zahlreichen Traktaten und Briefen bemüht er sich vor allem um eine Klärung der Begriffe. Umso erstaunlicher, daß gerade er über die Kontroverse weit hinausgewachsen ist und damit zu einem der größten Theologen der Geschichte wurde. Sein Thema, sofern man ihn auf ein solches einengen kann, ist die große Synthese zwischen Origenismus-Euagrianismus, den Lehren des Dionysios Areopagites und der chalkedonischen Christologie – eine Synthese, nach ihm angelegt in der menschlichen Natur, weil diese ihrem Ursprung nach auf eine solche Harmonie angelegt ist und als Krönung der Schöpfung Geistiges und Sinnliches, Himmel und Erde, Paradies und Welt, Mann und Frau, die „Extreme der Schöpfung" also, in einer Einheit zusammenfaßt. Dogmatik und Mystik gehen nicht unverbunden nebeneinander her, die eine befruchtet vielmehr die andere, und der Ausgleich ist das Ziel. Dieser Ausgleich ist auch Maximos nicht in allem gelungen; manches bleibt offen und ungeklärt, und selbst seine Lehre vom Willensvermögen und Willensentscheid in Christo entbehrt nicht jeder Schwäche. Aber gemessen an den Zeitgenossen, gemessen auch an den späteren byzantinischen Theologen ragt er in einsamer Größe über die Mittelmäßigkeit hinaus.

Schwer definierbar bleibt Maximos gegenüber sein Zeitgenosse *Anastasios Sinaites*[4]. Sein Hauptwerk „Hodegos" scheint später stark angereichert worden zu sein. Echtheitsfragen machen exakte Urteile über seine Positionen nicht leicht. So viel scheint sicher, daß er sich in erster Linie gegen die Monophysiten in Ägypten wandte. Über die weitere Entwicklung des Monotheletismus im Reich dürfte er nach der Besetzung Ägyptens durch die Araber nicht mehr viel in Erfahrung gebracht haben. Was sonst neben Maximos an bedeutenderen Leistungen zu nennen bleibt, dient weniger der Dogmatik als dem Bereich des geistlichen Lebens. Euagrios wirkt nach. Dies bezeugt zum Teil wenigstens jener Joannes Scholastikos, ein Sinaimönch, den man nach dem Titel seines Hauptwerkes „Klimax" (Leiter) zum Paradies im Westen als „*Climacus*" übernommen hat[5]. Er dürfte um die Mitte des 7. Jahrhunderts gestorben sein. Für ihn spielt die euagrianische Anfängerstufe, die „Praxis", die beherrschende Rolle, aber die „Apatheia" wird in ihrem Verpflichtungsanspruch eingeschränkt. Auch die höchste mystische Stufe, bei manchen extremen Byzantinern fast heilsnotwendig, wird nicht überbetont. Zukunftweisend ist, daß sich diese Stufe in überwältigenden Lichtvisionen äußert, zukunftweisend aber auch die starke Betonung der formelhaften „memoria Dei", des Namens Jesu, an dem der Geist „kleben" soll. Sein Buch wurde einer der beliebtesten Führer der Mönche nicht nur im byzantinischen, sondern auch im slavischen Bereich.

Von der Kirchengeschichtsschreibung, die diesen Namen verdient, nimmt Byzanz in dieser Periode für Jahrhunderte Abschied. Der letzte Name ist *Euagrios Scholastikos* († 593)[6]. Seine Geschichte umfaßt die Jahre 431–593 und geht auch an der Profangeschichte nicht vorbei. Seine Dokumentation macht sie zu einer der vorzüglichen Quellen der Zeit.

Von der Hagiographie darf man behaupten, daß sie in diesem Jahrhundert noch einmal all jene Naivität aufbringt, die ihren besonderen Reiz ausmacht, sofern sie mit der Historiographie nicht in Konkurrenz treten will. Natürlich kennt die Zeit

SAR, Kosmische Liturgie, 2. Aufl. Einsiedeln 1961; W. VÖLKER, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden 1965. 4 S.N. SAKKOS, Περὶ 'Αναστασίων Σιναϊτῶν, Thessalonike 1964; M. RICHARD, Anastase le Sinaite, l'Hodegos et le monothélisme, REByz 16 (1958) 29–42. 5 I. HAUSHERR, La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia christiana IX, 2 (36), Rom 1927, 134–137; W. VÖLKER, Scala Paradisi, Wiesbaden 1968. 6 G. MORAVSCIK, Byzantinoturcica I, Berlin 1957, 257–259. 7 Hrsg. v. H. GEL-

auch das hagiographische Pamphlet, z. B. in den Berichten über Prozeß und Tod des Maximos Homologetes. Liest man aber aufmerksam das erbauliche Leben eines großen „Almosengebers", des alexandrinischen Patriarchen *Joannes Eleemon* (610–620), aus der Feder des Bischofs *Leontios* von Neapolis († Mitte des 7. Jh.) [7] oder die Vita des *Theodoros von Sykeon* [8], dann vergißt man bald, was an kirchenpolitischem Gezänke ansonsten über die Bühne geht. Das eigentlich Christliche ist das Bestimmende, und dies nicht ohne weiteres im Sinne penetranter Erbaulichkeit, sondern aufgelockert durch eine Menge volkskundlichen Rankenwerks mit all den Schwächen und Fehlern einer konkreten historischen Wirklichkeit. Nicht weniger gilt dies von jenen „Fioretti", die ein *Joannes Moschos* um die Wende zum 7. Jahrhundert bei seinen Reisen durch die mönchischen Siedlungen im Osten in seiner geistlichen „Wiese" gesammelt hat: Mönche und Anachoreten, die sich in der Regel nicht als Claque der Hierarchen mißbrauchen lassen, die ihren Idealen, wie immer man sie sehen will, treu bleiben und trotzdem des Charmes menschlicher Unzulänglichkeit nicht entbehren [9].

Im übrigen reicht die Spannweite von der dogmatisch säuberlich abgesicherten Biographie bis zum erbaulichen, wenn nicht amüsanten Volksbuch: Da ist die „Faustlegende" vom büßenden Verwalter der Kirche von Adana, *Theophilos* [10], die Sammlung der Wunder der heiligen *Kyros und Joannes* in ihrem Heiligtum von Abukir, wo man sich wie eh und je des Heilschlafes bedient – der Verfasser soll Patriarch Sophronios sein [11] –, ein Gemisch aus Wundergläubigkeit, Medizin und kulturgeschichtlicher „Rocaille", und jener Bericht über den „Narren um Christi willen" (Salos), *Symeon von Emesa,* wiederum aus der Feder des Bischofs Leontios, der offenbar nichts dabei fand, wenn sich sein Held bemüht, etablierter Frömmigkeit und heiligem Kult sein Schnippchen zu schlagen [12].

Trotz aller Verengung ist die orthodoxe Welt von damals noch weit genug gespannt, um der Hagiographie ihre Freiheit zu belassen. Ein letztes Mal macht sich hellenistisches Genre bemerkbar.

III. Das Zeitalter des Ikonoklasmus

Quellen: Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica, ed. C. de Boor, Leipzig 1880; Theophanis chronographia, ed. C. de Boor, Leipzig 1883; Theophanes continuatus, rec. I. Bekker, Bonn 1838; Georgii Monachi Chronicon, ed. C. de Boor, Leipzig 1904; Scriptor incertus de Leone Armeno, rec. I. Bekker (in seiner Ausgabe des Leo Grammaticus), Bonn 1842; Patriarch Germanos, Briefe, MPG 98, 156–188; Briefe des Theodoros Studites, MPG 99, 904–1669; die Vita des Patriarchen Tarasios von Ignatios Diakonos, ed. I. A. Heikel, Acta Societatis scient. Fennicae 17 (1891) 395–423; Vita Nicephori, ed. de Boor im Anhang zu den Opuscula historica des Patriarchen; Vita Stephani junioris, MPG 100, 1069–1185. – *Chrestomathien:* H. Hennephof, Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes, Leiden 1969; H.-J. Geischer, Der byzantinische Bilderstreit, Gütersloh 1968. – *Literatur:* K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890; L. Bréhier, La querelle des images, Paris

zer, Freiburg–Leipzig 1893. 8 Hrsg. v. A. J. Festugière, Vie de Théodore de Sykéon, Brüssel 1970. 9 Zur Ausgabe in MPG 87,3, 2852–3112 Ergänzungen von Th. Nissen, ByzZ 38 (1938) 351–376 und E. Mioni, OrChrPer 17 (1951) 61–94 und Studi Bizantini 8 (1953) 27–36. 10 L. Radermacher, Griechische Quellen zur Faustsage, SAW 206,4, Wien 1927. 11 MPG 87, 3, 3379–3676. 12 L. Rydén, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis, Uppsala 1963.

1904; E. J. MARTIN, A history of the iconoclastic controversy, London 1930 (Neudruck 1969); A. GRABAR, L'iconoclasme byzantin, Paris 1957; S. GERO, Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III, Louvain 1973; DERS., Byzantine iconoslasm during the reign of Constantine V., Louvain 1975; G. LADNER, Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie, ZKG 50 (1931) 1–23; DERS., Origin and significances of the byzantine iconoclastic controversy, MS 2 (1940) 127–149; Iconoclasm, edd. A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham 1976; L. W. BARNARD, The graeco-roman and oriental background of the iconoclastic controversy, Leiden 1974; N. THIERRY, Mentalité et formulation iconoclastes en Anatolie, Journal des Savants 1976, 81–130; P. SCHREINER, Legende und Wirklichkeit in der Darstellung des byzantinischen Bilderstreites, Saeculum 27 (1976) 165–179; G. LANGE, Bild und Wort, Würzburg 1969; P. J. ALEXANDER, Religious persecution and resistance in the byzantine empire of the eighth and ninth centuries, Speculum 52 (1977) 238–284; J. GOUILLARD, L'église d'orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme, Istina 21 (1976) 25–54; P. SPECK, Kaiser Konstantin VI., München 1978; D. STEIN, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40ger Jahre des 8. Jahrhunderts, München 1980.

1. Die erste Phase

Kaum war die byzantinische Orthodoxie chalkedonischer Prägung mit der Gefahr des Monotheletismus fertig geworden, der im übrigen keine dauernden Spuren im Reich hinterließ, ganz im Gegensatz zum Monophysitismus, da sah sie sich in den Streit um die Berechtigung der Verehrung bildlicher Darstellungen Christi und der Heiligen verstrickt. Diese sogenannte ikonoklastische Kontroverse, die mit allen Mitteln der Theologie, der kirchlichen Disziplin und der polizeilichen Gewalt ausgefochten wurde, kam nicht von ungefähr. Daß die alte Kirche dem Bilderkult, ja bildlichen Darstellungen insbesondere Christi, im allgemeinen ablehnend gegenübergestanden hatte, läßt sich nicht leugnen; ebenso wenig aber auch, daß diese Haltung seit dem 5. Jahrhundert immer mehr aufgeweicht wurde. Im 7. Jahrhundert setzen sich dann sämtliche Formen der Bilderverehrung siegreich durch. Faßt man diese Formen näher ins Auge, so ergibt sich eindeutig, daß sie von unten, vom einfachen Volk, nach oben getragen wurden und daß die Theologie nur die Aufgabe hatte, die Begründung nachzuliefern [1]. Dabei gilt es allerdings festzuhalten, daß das „einfache Volk" in diesem Falle auch in hochstehenden Kreisen nachgewiesen werden kann. Es handelt sich offensichtlich um orthodoxe Christen, die entschlossen waren, ihre Frömmigkeitsformen von sich aus zu entwickeln, ohne vorher theologischen Rat einzuholen. Man sucht nun im Bild nicht mehr nur entsprechend früheren theologischen Konzessionen Belehrung und Erbauung, man sucht die Gnade und das Wunder, man will sehen, greifen und spüren. Die verschiedensten und merkwürdigsten Kultformen beginnen nun zu wuchern. Die Bilder werden in Prozessionen herumgeführt, sie werden liturgisch gewaschen, beräuchert, geküßt und gesalbt; sie werden bekleidet, zu Taufpaten erkoren, man schwört bei ihnen

1 Die beste Quellensammlung ist nach wie vor E. v. DOBSCHÜTZ, Christusbilder, Leipzig 1899. Siehe ferner N. H. BAYNES, The icons before iconoclasm, HThR 44 (1951) 93–106; S. DER NERSESSIAN, Une apologie des images du VIIe siècle, Byzantion 17 (1944/45) 58–87; DIES., Image worship in Armenia and its opponents, Armenian Quarterly 1 (1946) 67–81; P. J. ALEXANDER, An ascetic sect of iconoclasts in seventh century Armenia, Late classic and medieval studies in honour of A. M. Friend jr., Princeton 1955, 177–185; E. KITZINGER, The cult of images before iconoclasm, DOP 8 (1954) 83–150; vgl. auch J.-B. FREY, La question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes, Biblica 15 (1934) 265–300. 2 Ein

usw. Bilder erwecken Tote und heilen Kranke, sie treiben Teufel aus und verschaffen Kindersegen, sie lassen Frevlern die Hand verdorren, sie bluten, wenn sie angegriffen werden; Bilder werden zu Palladien der Städte, sie verhelfen zum Sieg über den Feind; sie stammen zum Teil gar nicht von Menschenhand (Acheiropoieta), was nur ihre Authentizität garantieren kann; oder sie sind, wie das Portrait der Madonna, von Augenzeugen, etwa dem Evangelisten Lukas, gemalt worden – wiederum ein Beweis für ihre Porträtähnlichkeit und Echtheit.

Die Entwicklung verlief nicht ohne Bruch, es gab Widerstände, auch wenn später die siegreiche ikonodule Partei darauf sah, daß die Spuren verwischt wurden[2]. Wir wissen aber, daß in einigen Provinzen des Reiches, z.B. in Armenien, Priester offen die Vernichtung der Ikonen forderten, und daß die Juden den Christen immer wieder Verachtung des Alten Testamentes vorwarfen und sie des Götzendienstes ziehen, weil sie Bilder verehrten. Sekten, wie die Paulikianer, traten offen gegen den Bilderkult auf. Der Bilderstreit des 8. Jahrhunderts allein für sich beweist, daß Widerstände genug vorhanden waren und die Frage nach einer Entscheidung drängte. Die Ursachen sind klar, und die Anläße ließen nicht auf sich warten. Nach allen Regeln der Methode dürften die Anläße wohl eine geringere Rolle spielen als die Ursachen – ein Prinzip, das in der orthodoxen Geschichtsschreibung aller Couleurs meist vernachläßigt wird, so daß aus dem Bilderstreit eine Episode wird, die bei besserem Willen der Ikonoklasten gar nicht nötig gewesen wäre, und die den Verlauf der orthodoxen Kirchengeschichte willkürlich stört.

Verläßliche Quellen kennen nur zwei Anläße: einmal die Initiative des Kaisers *Leon III.* (717–741) und dann jene einiger kleinasiatischer Bischöfe[3]. Was die Legende[4] Leon an Beweggründen unterschiebt, ist von wenig Belang; so etwa der Einfluß des Renegaten Beser, der zwar eine historische Persönlichkeit ist, aber erst später von Ikonodulen auf der Suche nach Verantwortlichen ins Spiel gebracht wird. Auch das vielzitierte Bilderverbot des Kalifen *Yezid* aus dem Jahre 721 bringt kaum etwas, allein schon deshalb, weil es aller Wahrscheinlichkeit nach mit der innerkirchlichen Bilderverehrung überhaupt nichts zu tun hatte, abgesehen von dem Mißerfolg, den der Kalif buchen mußte. Ebenso ist die Beeinflußung des Kaisers durch den Monophysitismus in seiner Heimat Germanikeia – die er, nebenbei, schon in frühester Jugend verließ – pure Unterstellung. Nüchtern betrachtet bleibt die Tatsache, daß die Bilderfreunde alles taten, um von den realen Ursachen, nämlich den Exzessen der Bilderverehrung, abzulenken.

Aus den kleinasiatischen Provinzen kam der Widerstand gegen den Bilderkult in erster Linie vom Bischof *Konstantinos von Nakoleia* in der phrygischen Provinz Synada und vom Bischof *Thomas von Klaudiupolis*.

Unzufrieden mit den kultischen Phänomenen in ihren Sprengeln suchten sie den Patriarchen *Germanos I.* (715–730) für sich zu gewinnen, allerdings vergeblich.

dementsprechendes Verbot erließ das Nicaenum II, can. 9, der zunächst die Ablieferung der ikonoklastischen Schriften im Patriarchat anordnet und das Verbergen ähnlicher Schriften mit Anathem bzw. Absetzung bedroht. Jedenfalls ist die ikonoklastische Literatur zumeist nur noch aus Zitaten der Orthodoxen rekonstruierbar. 3 Zum Beginn des Streites: G. OSTROGORSKY, Les débuts de la querelle des images, Mélanges Ch. Diehl I, Paris 1930, 233–255; C. MANGO, Historical introduction, Iconoclasm, ed. by A. BRYER and J. HERRIN, Birmingham 1978, 1–6. 4 Zu einzelnen Legenden: L. BRÉHIER, Sur un texte relatif au début de la querelle iconoclaste, EOr 37 (1938) 17–22; J. STARR, An iconodulic legend and its historical basis, Speculum 8 (1933) 500–503; zum Edikt Yezids: Theophanes 401 (DE BOOR); A. A. VASILIEV, The iconoclastic edict of the caliph Yazid II, DOP 9/10 (1956) 23–47; A. GRABAR, L'iconoclasme byzantin 103–112. 5 L. LAMZA, Patriarch Germanos I. von Konstantinopel, Würz-

Germanos, der eine fragwürdige kirchenpolitische Vergangenheit hinter sich hatte – er hatte sich der monotheletischen Restauration unter Kaiser Philippikos angeschlossen – wollte sich offenbar in kein neues Abenteuer einlassen, auch wenn er die Gefährlichkeit der Bewegung zunächst offenbar unterschätzte[5]. Bei den bilderfeindlichen Bischöfen andere als pastorale Beweggründe zu unterstellen, besteht nicht der geringste Anlaß und könnte nur bedeuten, daß man dem Episkopat von damals solche Erwägungen überhaupt nicht mehr zutrauen will. Trotz der ablehnenden Haltung des Patriarchen, ließen sie sich wenig beirren. Sie trafen Maßnahmen gegen den Kult. Dies blieb nicht ohne Auswirkungen, aber es scheint, daß sich Zustimmung und Ablehnung in der Provinz mehr oder weniger die Waage gehalten haben[6]. Vielleicht trug zu einem gewissen Erfolg der Verbote auch dazu bei, daß man inzwischen von der Haltung des Kaisers gehört hatte.

Für die Beweggründe des Kaisers kann es entscheidend gewesen sein, daß die kleinasiatischen Bischöfe auch die Verbindung mit ihm aufgenommen haben und ihn von der Richtigkeit ihrer Ansichten überzeugen konnten. Doch dafür fehlt der Beweis. Es ist ebenso möglich, daß hinter dem Handeln des Kaisers eine allbekannte byzantinische Mentalität stand, daß Naturkatastrophen, militärische Mißerfolge usw. die Strafe Gottes für ganz bestimmte Sünden der Menschheit seien. Aus den gewaltigen Erfolgen der Araber, die noch zu Beginn der Regierung des Kaisers sogar Konstantinopel belagern konnten, ließen sich unschwer solche Schlüsse ziehen, und das furchtbare Seebeben des Jahres 726[7] konnte nur ein übriges bewirken. Wenn Leon auf den Ausweg verfiel, Gott durch die Eindämmung des Bilderkultes zu versöhnen, so bleibt – wenn wir die kleinasiatische Initiative aus dem Spiel lassen (eine genaue Synchronisation der Vorgänge ist nicht möglich) eben doch die Vermutung, daß auch dem Kaiser der Überschwang des Bilderkultes widerchristlich zu sein schien, ob er nun aus eigenem zu dieser Ansicht kam oder andere ihn davon überzeugten. Daß er schon damals, also etwa 726 oder 727, ein Edikt gegen die Bilderverehrung erlassen habe, ist unwahrscheinlich, vielmehr dürfte er sich auf öffentliche Verlautbarungen und Reden beschränkt haben, ohne Dogmatik ins Spiel zu bringen[8]. Und durch die Entfernung einer Christus-Ikone vom Chalke-Tor des Palastes wollte er offenbar ein klares Zeichen setzen. Ein Edikt läßt sich höchstens aus den „iussiones" herauslesen, von denen der Liber Pontificalis – eine parteiische Quelle – berichtet. Unterstellt man aber ein Edikt, dann muß der Patriarch Germanos die Politik des Kaisers zunächst ohne energischen Widerstand hingenommen haben, und man müßte unterstellen, daß spätere orthodoxe Quellen – die Vita des Patriarchen allerdings ist allzu spät – davon schwiegen, um das leuchtende Bild des Bekenner-Patriarchen, zu dem er dann wurde, nicht zu gefährden.

burg 1975; V. GRUMEL, L'iconologie de saint Germain de Constantinople, EOr 21 (1922) 165–175. 6 Quelle sind die Briefe des Patriarchen Germanos, MPG 147 ff. Eingehende Analyse bei D. STEIN, Beginn des byzantinischen Bilderstreites 1–88. 7 Theophanes 404 (DE BOOR). 8 Theophanes (404, DE BOOR) berichtet, der Kaiser habe begonnen, gegen die Bilder „λόγον ποιεῖσθαι". Λόγος kann zwar eine Urkunde bedeuten, aber damit „beginnen", λόγον ποιεῖσθαι, bedeutet mit sehr viel mehr Wahrscheinlichkeit den Beginn einer Reihe mündlicher Verlautbarungen. Bestätigt wird diese Interpretation durch den Bericht der Vita Stephani Junioris (MPG 100, 1084 C): Τὸν ὑπ' αὐτοῦ λαὸν ἐκκλησιάσας βρύξας ὡς ἐξ ὄρους Αἰτναίου πῦρ καὶ θέαφον ἠρεύξατο τὴν ἐλεεινὴν ἐκείνην φωνὴν καὶ εἶπεν· Εἰδωλικῆς τεχνουργίας ... Es handelt sich also um Ansprachen an eine Versammlung! Gegen diese Interpretation mit Gewicht auf den iussiones von denen der Liber Pontificalis spricht (404, DUCHESNE): M. V. ANASTOS, Leo III's edict against the images in the year 726–27 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730, ByF 3 (1968) 5–41. 9 Theophanes 408–409 (DE

Der theologische Befund dieser ersten Phase des Streites ist dürftig. Zwar wird von den Bilderfreunden auf die Menschwerdung Christi und damit auf die Möglichkeit einer bildlichen Darstellung verwiesen, aber das christologische Argument, um das es den Gegnern gar nicht ging, wird nicht vertieft. Es geht um Mißbrauch oder nicht, um „Götzendienst" oder nicht. Es wäre eine theologiegeschichtliche Absurdität, wollte man beiläufig zitierte Bibelstellen und latente Implikationen einzelner Bemerkungen voll ausschöpfen und zu einem System hochstilisieren.

In ein neues Stadium trat der Streit im Jahre 729[9]. Der Kaiser forderte den Patriarchen auf, an einer Ratssitzung (Silention) teilzunehmen und dort an der Vorbereitung eines Ediktes gegen den Bilderkult mitzuwirken. Der Patriarch weigerte sich mit dem Hinweis darauf, daß ohne ein allgemeines Konzil eine solche Entscheidung nicht getroffen werden könne – entweder Ausflucht oder eben doch die Meinung, daß die Frage immer noch kontrovers sei! Daraufhin veranlaßte der Kaiser den Patriarchen zu Abdankung, und sein ehemaliger Synkellos *Anastasios* (730–754) wurde Patriarch und leistete die Unterschrift zum kaiserlichen Edikt, das wohl die Beseitigung der Bilder aus den Kirchen beinhaltete, jedenfalls jener, die dem frommen Zugriff zugänglich waren.

Die Verfolgung der Bilderfeinde hielt sich in Grenzen. Das Vorgehen der Polizei gegen jene, welche die Beseitigung der Ikone am Chalke-Tor verhindern wollten, ist gut bezeugt. Aber bei diesem Widerstand der Bilderverehrer war offensichtlich rohe Gewalt im Spiel, die einem Soldaten das Leben kostete. Erst die spätere Legende macht daraus eine eindrucksvolle Demonstration orthodoxer Frömmigkeit. *Theophanes der Bekenner* weiß von zahlreichen Geistlichen, Mönchen und Laien, welche damals die Märtyrerkrone erlangt hätten[10]. Das Synaxarium Constantinopolitanum, beflissen jede Spur von Heiligkeit zu registrieren, weiß davon umso weniger[11]. Die Vermutung liegt nahe, daß Theophanus, der sein Werk erst ein halbes Jahrhundert später fertigstellte, die ganze erste Periode bis in die Zeit der Kaiserin Eirene vergröbernd zusammenfaßte. Völlig legendär ist die spätere Kunde, Kaiser Leon III. habe den Widerstand der Professoren einer „ökumenischen Schule" gebrochen, indem er sie samt Gebäude und Büchern verbrennen ließ[12]. Das Martyrium dürfte unter diesem Kaiser die Ausnahme gebildet haben.

Wie weit im übrigen der Widerstand gegen das kaierliche Edikt ging, wissen wir nicht[13]. Ein Aufstand, der in Griechenland ausbrach und sich zu einem Zug gegen Konstantinopel formierte, ist zwar historische Tatsache, aber ein ursächlicher Zusammenhang mit dem Bilderverbot ist schon aus chronologischen Gründen unmöglich. Bis zu einem gewissen Grad fraglich bleibt – wenigstens zu einem Teil – der Widerstand der Päpste. Der politische Hintergrund ist hier von besonderer Wichtigkeit. Kaiser *Justinianos II.* hatte in seiner zweiten Regierungsperiode, offensichtlich um seine Herrschaft in Italien besser abzusichern, die Steuern aus den

Boor). 10 Theophanes 409 (de Boor). 11 H. Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae, Brüssel 1902, Index s. v. Leo III. 12 Die Legende begegnet zum ersten Male bei Georgios Monachos 742 (de Boor), also über hundert Jahre später. Vgl. P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, 89–94. 13 Anastos, a. a. O. (siehe Anm. 8); E. Caspar, Papst Gregor II. und der Bilderstreit, ZKG 52 (1933) 29–89; G. Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, Seminarium Kondakovianum 6 (1933) 73–87; O. Bertolini, Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi, Bologna 1941, 435–477; ders., Dal VI al VII concilio ecumenico: problemi giurisdizionali e riflessi politici in Italia delle controversie dottrinali, La chiesa greca in Italia dall' VII als XIV secolo, I, Padova 1973, 135–151; D. H. Miller, The Roman revolution of the eighth century, Medieval Studies 36 (1974) 79–133. 14 Liber Pontif. 403 (Duchesne). 15 Neue Ausgabe: J. Gouillard, Aux

päpstlichen Patrimonien in Unteritalien drastisch vermindert. Wohl infolge der hohen Kriegskosten der arabischen Feldzüge glaubte Leon III. auf diese Steuern nicht verzichten zu können und widerrief die Privilegierung. Papst *Gregor II.* (715–731) aber sah im Privileg in echt päpstlichem Selbstbewußtsein offenbar ein ureigenes, unverlierbares Recht seiner Kirche und verweigerte die Steuerleistung. Darauf befahl der Kaiser – immer nach dem Liber Pontificalis [14], also einer päpstlichen Quelle – seinem ravennatischen Exarchen *Paulos,* den Papst zu beseitigen (interficere) und für einen willigen Nachfolger zu sorgen. Der Versuch des Exarchen, den Papst zu verhaften, scheiterte aber am Widerstand der römischen Milizen; ein Aufstand brach aus, der bald ganz Mittelitalien und Venezien erfaßte. Paulos wurde ermordet, und sein Nachfolger *Eutychios* war nicht in der Lage, obwohl er sich der Hilfe der Langobarden bedienen wollte, in Rom Ordnung zu schaffen. Dieser Aufstand kann kaum etwas mit einem Bilderverbot des Kaisers zu tun gehabt haben, jedenfalls nicht in den Anfängen unter Papst Gregor II. Die Ermordung des Exarchen erfolgte zu einer Zeit (726/7), in der unmöglich halb Italien mit einem Bilderedikt des Kaisers – sofern es ein solches gegeben haben sollte – konfrontiert gewesen sein kann. Der Aufstand erklärt sich sehr wohl als Ergebnis der verworrenen Lage in Italien, wo man zwischen dem Anschluß an die Langobarden oder an die Byzantiner pendelte, wo die Steuerfronde des Papstes einen willkommenen Anlaß bot, sich auch selbst dieser Belastung zu entziehen, und wo der Papst seit langem schon der Mann war, um den sich die Unabhängigkeitsbestrebungen des Landes gruppierten. Der Verfasser des Liber Pontificalis aber bedarf einer besseren Begründung für den päpstlichen Hochverrat. Zwar muß er zu verstehen geben, daß der Steuerkonflikt den Ausgangspunkt bildete, führt aber dann sehr rasch die kaiserliche Bilderpolitik ins Treffen, die er zu einem Edikt (jussiones) hochstilisiert, und hat damit die beste Rechtfertigung für den Widerstand gegen Konstantinopel. Für alle weiteren Einzelheiten konnte man bisher die Briefe des Papstes an den Kaiser ins Feld führen. Diese zirkulieren zwar schon um 800, aber nur im Osten. Die päpstliche Kanzlei weiß nichts von ihnen. Es handelt sich nachweislich um Fälschungen, die wahrscheinlich im Osten entstanden sind [15]. Damit fallen auch die Briefe Leons III. an den Papst weg, die man aus den Papstbriefen zu rekonstruieren versuchte und in denen mit so hohen Worten von kaiserlicher Suprematie über die Kirche und von einem kaiserlichen Priestertum die Rede ist.

Es ist wohl nicht ohne Interesse für die Datierung der kaiserlichen Maßnahmen gegen die Bilder und ihr Bekanntwerden in Italien, daß wir von keiner synodalen Gegenmaßnahme des Papstes Gregor II. wissen, die verläßlich bezeugt wäre. Erst *Gregor III.* (731–741), interessanterweise ein Syrer der Herkunft nach, nahm den Kampf auf, berief eine große italienische Synode, welche die Verächter des alten kirchlichen Brauches, den Bildern Verehrung zu erweisen, verurteilte. Die Folge war, daß der Ikonoklasmus in Italien nicht Fuß fassen konnte. Selbst die hagiographischen Quellen aus diesem Raum wissen von keinen Verfolgungen zu berichten [16].

origines de l'iconoclasme: Le témoignage de Grégoire II? Travaux et Mémoires 3 (1968) 243–307, hier 276–305 mit franz. Übers. GOUILLARD bringt den Fälschungsnachweis. Alte Ausgabe der Briefe MANSI XII 959–982. GOUILLARD führt an dieser Stelle auch den Nachweis, daß der Brief des Papstes an den Patriarchen Germanos (MANSI XIII, 91–100) nicht von Gregor stammen kann. Er vermutet den Verfasser in Germanos selbst (a. a. O.) D. STEIN, Beginn, S. 128–137 plädiert für die Verfasserschaft des Papstes Zacharias (741–752) und sieht den Adressaten in Patriarch Anastasios. 16 Vgl. z. B. B. PACE, Arte e civiltà della Sicilia antica IV, Rom 1949, 120–122 und P. LAJOLO, L'editto di Bisanzio del 725. Trattamento della Sicilia

Kaiser Leon III. aber versuchte mit einer großen Flotte, Italien wieder fest in die Hand zu bekommen. Aber die Flotte erlag schweren Stürmen in der Adria (732). Vielleicht war es die Folge davon, daß schon jetzt – die Datierung ist allerdings nicht sicher – der Kaiser das Illyricum samt Kalabrien und Sizilien der Jurisdiktion des Papstes entzog und dem konstantinopolitanischen Patriarchat unterstellte. Zugleich soll er die Erträge der päpstlichen Patrimonien in die Staatskasse abzuführen befohlen haben [17]. Wann immer diese Maßnahme erfolgt sein mag, sie bedeutet kirchen- und weltpolitisch einen entscheidenden Fehler der byzantinischen Regierung. Erhöhte Einkünfte konnten nicht ausgleichen, daß Rom jetzt gezwungen war, sich nachdrücklicher als bisher um die Patrimonia s. Petri im nördlichen Italien zu bemühen, die in den Händen der Langobarden lagen. Die Wende des Papsttums nach Norden, zu den Franken, von denen allein noch Hilfe zu erwarten war, zeichnet sich als entschiedene Notwendigkeit ab. Byzanz aber verdrängte das Papsttum auf seine fiskalische Weise allmählich aus dem Mittelmeerraum und damit zerbrach jene alte mediterrane Interessengemeinschaft, die bisher dem päpstlichen Primatialanspruch sowohl wie dem kaiserlichen Interesse an den Westprovinzen des Reiches zugute gekommen war.

Der Bilderstreit selbst als kirchliches Problem wird immer stärker aus der Sphäre der Disziplin herausgelöst und zum dogmatischen Problem gemacht [18]. Man verankert das Problem in der Christologie, obwohl keine nüchterne Dogmengeschichte imstande ist, diese Verankerung logisch zu rechtfertigen. Die Fortsetzung ist künstlich und geht m. E. in erster Linie auf Konto der Ikonodulen. *Joannes von Damaskos* ist an erster Stelle zu nennen, dessen Schriften [19] allerdings trotz aller Bemühungen nicht exakt datiert werden können, aber doch wohl vor den dogmatischen Verlautbarungen des Kaisers *Konstantinos V.* liegen. Die Bildertheologie des Damaskeners ist von imponierender Emphase:

Die Ikone wird zu einer heilsnotwendigen Institution der Kirche hochstilisiert, die Sakramente werden fast vergessen! Wer dem nicht folgen will, leugnet die Menschwerdung Gottes und ist ein Verächter der von Gott geschaffenen Materie. Diese Menschwerdung ist die Legitimation schlechthin nicht nur für die Abbildung Christi – und erst recht der Heiligen – an sich, sondern auch für alle Kultformen, die damit in Verbindung stehen. Der Ikonenkult ist Pflicht. Das Sehen steht über dem Hören des Gotteswortes, das Bild erläutert das Gotteswort, und es erläutert es in einer Eindeutigkeit, die dem Wort nicht gegeben ist. Die paulinische Wendung vom Sohn

durante la persecuzione iconoclasta, Archivio storico per la Sicilia Orientale 19 (1922) 155–166. 17 Dölger, Regest 301. V. Grumel, L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople, RechSR 40 (1951/52) 191–200 vertritt eine Datierung zwischen 752 und 757 unter dem Pontifikat Stephans II. Für 732–733 tritt ein M. V. Anastos, The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the patriarchate of Constantinople, Studi Bizantini e Neoellenici 9 (1957) 14–31. 18 Allgemeines zur Bildertheologie: G. Ostrogorsky, Der Zusammenhang der Frage der heiligen Bilder mit der christlichen Dogmatik (russisch), Seminarium Kondakovianum 1 (1927) 35–48; ders., Die gnoseologischen Grundlagen des byzantinischen Streites um die heiligen Bilder (russisch), a. a. O. 2 (1928) 47–52; G. Ladner, The concept of the image in the Greek fathers and the Byzantine iconoclastic controversy, DOP 7 (1953) 1–34; G. Lange, Bild und Wort, Würzburg 1968; W. Barnard, The emperor cult and the origins of the iconoclastic controversy, Byzantion 43 (1973) 13–29; ders., The use of the bible in the byzantine iconoclastic controversy, ThZ 31 (1975) 78–83. 19 Die Schriften des Johannes von Damaskos III: Contra imaginum calumniatores orationes tres, hrsg. v. B. Kotter, Berlin 1975; hier auch 1–33 eine Darstellung der Ikonologie des Damaskeners unter Berücksichtigung der früheren Literatur zum Thema. 20 Oratio I, 22, S. 111 (Kotter); vgl. H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der

als dem Bild des göttlichen Vaters wird ohne viele Nuancen in Relation gesetzt zum Verhältnis Christus und Bild Christi. Und so fällt bei Joannes von Damaskos schließlich der kapitale Satz: „Ich sah das Bild Gottes in Menschengestalt, und meine Seele ward gerettet." [20]

Der Fehdehandschuh war geworfen, und die Ikonoklasten nahmen ihn auf. Nach dem Tode Leons III. folgte als Kaiser sein Sohn *Konstantinos V.* (741–775). Seine ersten Regierungsjahre waren angefüllt mit schweren Thronkämpfen gegen seinen Schwager *Artabasdos,* der sich zeitweise der Hauptstadt bemächtigen konnte. Was dem Kaiser offensichtlich besonders zu schaffen machte, war die Tatsache, daß Artabasdos mit den Slogans der Bilderfreunde kämpfte. In Konstantinopel eingezogen, ließ er sich zum Kaiser krönen und zwar durch den Patriarchen Anastasios, der um diese Zeit natürlich auch sein ikonoklastisches Bekenntnis von 730 revidierte. Aber schon im Spätherbst 743 war Konstantin wieder im Besitze seiner Hauptstadt und die Revolte war niedergeschlagen. Es schien ihm jetzt tunlich, mit seinen ikonodulen Gegnern abzurechnen. Der Patriarch Anastasios wurde öffentlichem Spott ausgesetzt, durfte aber im Amte bleiben. Konstantin konnte von nun an auf seine Loyalität rechnen. Die Ikonodulen insgesamt aber sollten durch ein allgemeines Konzil ins Abseits gedrängt werden. Der Kaiser selbst – wir wissen nicht, wer seine Berater waren – versuchte sich in theologischer Schriftstellerei, die der Vorbereitung des Konzils dienen und die Marschroute festlegen sollte. Zugleich wurden die Bischöfe aufgefordert, Materialien für die Beratung zu sammeln. Die Πεύσεις (Quaestiones)[21] des Kaisers gehen davon aus, daß – offenbar im Bereich, um den es im Bilderstreit geht – das Pauluswort vom Logos als dem Bild des Vaters nur dann in die Kontroverse eingebracht werden könne, wenn die Bilder, die zur Diskussion stehen, wesensgleich mit dem Urbild sind. Das würde bedeuten, daß ein Christusbild auch seine göttliche Natur zur Darstellung bringen müßte, was anerkanntermaßen unmöglich sei. Es gebe ein einziges wahres Christusbild, das der Wesensgleichheit Genüge tue, und dies sei die Eucharistie[22]. Die vom Kaiser einberufene Synode trat schließlich, zeitweise von mehr als 330 Bischöfen besucht, am 10. Februar 754 im Kaiserpalast im Vorort Hiereia zusammen und tagte bis zum 8. August desselben Jahres. Da der Patriarch Anastasios kurz vorher gestorben war, übergab der Kaiser den Vorsitz – er selbst nahm nur an der Schlußsitzung in der Blachernenkirche in Konstantinopel teil – an den Metropoliten *Theodoros von Ephesos* und zwei weitere Bischöfe. Ob außer den Bischöfen auch Mönche teilnahmen, wissen wir nicht. Die Synode übernahm zwar, so weit wir sehen können, nicht sämtliche Gedankengänge des Kaisers, betonte jedoch sein christologisches Argument. Nach Chalkedon dürften die beiden Naturen Christi weder getrennt noch vermischt werden. Gerade dagegen aber verstoße jedes Bild Christi. Wollte man den ganzen Gottmenschen darstellen, verfiele man in den Monophysitismus, beschränke man sich aber auf die menschliche Erscheinung, so ende man im Nestorianismus. Auch für die Synode ist das einzige wahre Bild Christi in der Eucharistie zu finden. Es sei auch der Heiligen nicht würdig, sie auf niedriger Materie abzubilden. Die Gefahr, in Götzendienerei zu verfallen, sei zu groß[23].

Ikone, München 1975. 21 Die erhaltenen Fragmente, 24 an der Zahl, ediert und analysiert G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, Text 8–11. 22 Zu dieser Theorie vgl. S. Gero, The eucharistic doctrine of the byzantine iconoclasts and its sources, ByzZ 68 (1975) 4–21. 23 Wir kennen den Horos der Synode aus den Akten des Konzils von 787, Mansi XIII, 204–364, wo er in sechs Teile geteilt ist, deren letzter 20 Kanones enthält, davon 13 speziell gegen den Bilderkult; Hefele–Leclercq III, 2, 693–

Das Konzil beanspruchte für sich den Charakter einer ökumenischen Synode, aber kein Patriarch aus dem Osten war anwesend. Immerhin scheint es ein Erfolg gewesen zu sein, denn von einer breiten Opposition gegen seine Beschlüsse hören wir nirgends. Das mag damit zusammenhängen, daß auf dem Konzil offenbar ein Florileg von Väterstellen gegen die Bilderverehrung zirkulierte, das seinen Eindruck nicht verfehlen konnte. Es berief sich auf Epiphanios von Salamis, auf Gregor von Nazianz, auf Joannes Chrysostomos usw. Schließlich verabschiedete die Synode auch noch eine Serie von Anathematismen gegen die Bilderverehrer; der ehemalige Patriarch Germanos, aber auch Mansur (= Joannes von Damaskos) wurden zu Häretikern erklärt.

Der Ikonoklasmus war nun Dogma der Reichskirche[24]. Aber über die Ausführungen der Beschlüße der Synode von Hiereia und etwaige Folgen schweigen sich die Quellen zunächst aus. Es scheint, daß keine großen Widerstände auftraten und daß sich Klerus und Volk den Beschlüssen ohne große Bedenken beugten. Auch die Hagiographie weiß über Verfolgungsmaßnahmen in den fünfziger Jahren nichts zu berichten, jedenfalls jene Viten nicht, auf deren historische Treue man einigermaßen bauen kann. Natürlich sprechen sie davon, daß Kirchenwände übertüncht, Ikonen verbrannt und selbst Handschriften mit Miniaturen – wohl solche für den liturgischen Gebrauch – vernichtet wurden. Von Maßnahmen gegen Personen ist aber nicht die Rede. Dies ändert sich erst in den sechziger Jahren. Für 761/62 berichtet Theophanes von der Hinrichtung des Mönches *Andreas Kalybites*[25]. Ob dieser Tod aber in eine unmittelbare Verbindung mit dessen Treue zum Bilderkult gebracht werden darf, ist nicht ersichtlich. Der bekannteste Märtyrer aus der Zeit des Kaisers Konstantin V. ist *Stephanos der Jüngere*[26], Vertreter der Mönchssiedlungen auf dem bithynischen Auxentiosberg. Trotz verschiedener Mängel ist seine Vita, entstanden schon 806, äußerst aufschlußreich. Es zeigt sich, daß jetzt nicht mehr die Ikonodulie allein Ursache für das kaiserliche Eingreifen ist, vielmehr das Mönchtum als solches den Grund abgeben kann[27]. Der Prozeß gegen den Heiligen zieht sich lange hin, immer wieder versucht der Kaiser, wenn wir der Vita glauben dürfen, den Widerstand des Mannes zu brechen. Und am Ende stirbt der Heilige nicht durch Henkershand, sondern wird durch den aufgebrachten Mob zu Tode gebracht. Mit einiger Vorsicht lassen sich aus der Vita die komplexen Gründe für die Verfolgung herausschälen. Der Widerstand gegen die kaiserliche Politik formierte sich offensichtlich nur langsam. Es besteht zunächst kein Grund anzunehmen, daß die Mönche von vornherein die Träger dieses Widerstandes gewesen seien. Das Mönchtum in der Hauptstadt, in Klöstern, die damals nicht so zahlreich gewesen sein können wie später – wir hören für das 7. und 8. Jahrhundert nur von unbedeutenden Gründungen –, lebte wohl zu einem guten Teil von den Subventionen hoher Adeliger und kaiserlicher Würdenträger, sah sich also kaum veranlaßt, aktiven Widerstand gegen die politische Linie dieser Kreise zu leisten. Die zahlreichen Siedlungen monastischer

703; M. V. Anastos, The ethical theory of images formulated by the iconoclasts in 754 and 815, DOP 8 (1954) 151–160; ders., The argument of iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754, Late classical and medieval studies in honour of A. M. Friend jun., Princeton 1955, 177–188. **24** Vgl. S. Gero, Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V., Louvain 1975. **25** Theophanes 432 (de Boor). Andreas soll den Kaiser einen neuen Valens und Julian genannt und ihn der Gottlosigkeit geziehen haben. Von den Bildern spricht Theophanes nicht. **26** Dazu Ihor Ševčenko, Hagiography of the iconoclast period, Iconoclasm, Birmingham 1978, 115f. **27** Das Argument Mönchtum und Bilderstreit ist besonders schwierig. Manche Autoren sehen im Kampf gegen das Mönchtum schon bei Leon

Natur in Bithynien, dem eigentlichen Klosterland der Zeit, waren so stark auf Anachorese ausgerichtet, daß sie für einen offenen Kampf gegen den Kaiser wahrscheinlich nur mit Mühe gewonnen werden konnten. Es ist nicht auszuschließen, daß es der Bedarf an Rekruten war, der Konstantin V. veranlaßte, die Flucht wehrfähiger Bauern und Landarbeiter in die klösterlichen Siedlungen scheelen Auges zu betrachten und sie schließlich zu unterbinden. Aufs Ganze gesehen liegt Konstantin V. damit auf der Linie späterer, sehr orthodoxer Kaiser, wie etwa Nikephoros II. Phokas, die auf ihre Weise die Expansion des Mönchtums einzudämmen trachteten. Gerade bei Stephanos dem Jüngeren scheint die Abwerbung vom Reichsdienst für das klösterliche Leben mit ein Grund für den Prozeß gewesen zu sein. Daß diese Abwerbung mit dem Hinweis auf die ikonoklastische Häresie des Kaisers besonders mundgerecht gemacht werden konnte, versteht sich.

Die Vita zeigt aber darüber hinaus, daß jedenfalls in der Hauptstadt selbst das Mönchtum, wenn es gegen die Bilderpolitik des Kaisers zu Felde zog, nicht ohne weiteres auf die Unterstützung der orthodoxen Massen rechen konnten. Was waren denn die Folgen des Bilderverbotes für den religiösen Menschen der Zeit? Die Ikonen in ihren Privathäusern – wenn sie damals schon üblich waren – bildeten kaum den Gegenstand polizeilicher Maßnahmen. In der Kirche aber spielte für den liturgischen Vollzug die Ikone selbst nach dem Sieg der Bilderfreunde immer nur eine sehr untergeordnete und nebensächliche Rolle. Die hohe Liturgie konnte sie entbehren. Ihr Nichtvorhandensein bedeutete ganz sicher keine Änderung der gottesdienstlichen Riten, an denen das Volk hing und deren Veränderung es nicht hingenommen hätte. An den theologischen Erörterungen, ob nun wieder Monophysitismus oder Nestorianismus drohe, bestand gewiß kein sonderliches Interesse.

Kaiser Konstantin V. selbst mag weiter gegangen sein. Er verwahrte sich zwar feierlich gegen den Vorwurf, an der Christologie der alten Synoden zu rütteln, und was sein Patriarch Anastasios, wenn es ihm opportun schien, darüber zu berichten wußte, verdient einiges Mißtrauen. In den Pamphleten der Bilderfreunde wird er als ein Mann abgestempelt, der schon von frühester Jugend an jedem Laster ergeben gewesen sei. Was von allen Vorwürfen an Tatsachen bleibt, ist, daß er, ausgehend von der Ablehnung der Bilder, auch den Heiligen- und Reliquienkult verwarf. Ebenso ist Tatsache sein Kampf gegen das Mönchtum. Der Widerstand der Mönche formierte sich allmählich. Es entstanden Schmähschriften, wie das weitverbreitete Machwerk Contra Constantinum Caballinum[28], das den Kaiser als Scheusal von Anbeginn schildert, und anderes mehr. Der Kaiser ließ sich davon nicht abbringen, auch wenn er auf Widerstand stieß, Klöster zu säkularisieren, die Gebäude in Kasernen zu verwandeln und die Mönche in die Armee zu stecken. Berüchtigt war vor allem sein Gouverneur *Michael Lachanodrakon* in der Provinz Thrakesion, der Mönche und Nonnen zur Aufgabe des Zölibats gezwungen und sie gelegentlich in öffentlichen Schaustellungen dem Gespött der Menge preisgegeben haben soll. Ohne Zweifel ging der Kaiser samt seiner Gefolgschaft über die Intentionen des Konzils von Hiereia weit hinaus. Die Zahl der Märtyrer, welche ihre Treue zum Bilderkult mit dem Tod bezahlten, dürfte trotzdem nicht allzu groß gewesen sein. Eine exakte Musterung der Hagiographie zwingt denn doch zu beträchtlichen

III. ein starkes Motiv – Griff nach dem Grundeigentum, Einnahmen aus Ikonenfabrikation usw. Weder wissen wir über das Grundeigentum der Klöster Bescheid, noch über ihre Ikonenfabrikation oder gar deren Rentabilität. Außerdem bieten die Quellen bei Leon nicht den geringsten Hinweis auf solche Motive. **28** MPG 95, 309–344.

Abstrichen an den gängigen Vorstellungen. Aber die Maßnahmen des Kaisers mußten notgedrungen den Mönchen, die darunter zu leiden hatten, mehr Sympathien einbringen, als dem Kaiser lieb sein konnte. Die Verfolgung verfehlte allmählich ihren Zweck. Das Mönchtum aber ging daraus mit einem neuen, erhöhten Selbstbewußtsein hervor, das sich in der Kirchenpolitik der nächsten Jahrzehnte nicht immer unbedenklich äußern sollte.

2. Das zweite Nicaenum

Wenn auch nach dem Tode Konstantins V. die kaiserliche Politik allmählich auf die Linie der Bilderfreunde einschwenkte und dieser Linie schließlich zum Sieg verhalf, so wäre es doch voreilig, daraus den Schluß zu ziehen, der Ikonoklasmus habe sich tot gelaufen. Die erstaunliche Bedachtsamkeit, mit welcher die Regierung vorging, Ausbrüche des Widerstandes, mit denen sie sich auseinandersetzen mußte, Konventikel und Konspirationen und nicht zuletzt der Umstand, daß der Ikonoklasmus eine Generation später wieder die Oberhand bekam, mahnen zur Vorsicht im Urteil. Die Gründe für das Einlenken gegen Ende der siebziger Jahre lagen wohl zunächst darin, daß Konstantin V. gerade in seinen letzten Regierungsjahren den Bogen überspannt hatte. Vielleicht war unter Konstantins Sohn *Leon IV.* (775–780) auch die Harmonie zwischen Armee und Herrscher gestört, und vielleicht ist auch mit der bekannten historischen Erscheinung zu rechnen, daß eine allzu lange Kronprinzenzeit den neuen Herrscher leicht veranlassen kann, Kursänderungen vorzunehmen. In den achtziger Jahren kommt dazu dann auch die entschiedene Neigung der Kaiserin Eirene für den Bilderkult. Leon IV. jedenfalls kann nur für eine kurze Zeit als Ikonoklast bezeichnet werden. Schließlich ließ er die Bilderfreunde gewähren. Von der rücksichtslosen Energie seines Vaters ist nichts zu spüren. Ihre große Hoffnung aber konnten die am schwersten Betroffenen, d.h. die Mönche, auf die Witwe Leons, die Kaiserin *Eirene* (780–802), setzen, die für ihren unmündigen Sohn *Konstantin VI.* zunächst die Regentschaft übernahm. „Die Vertreter der echten Frömmigkeit", weiß Theophanes zu berichten, „wurden allmählich wieder zuversichtlich." [1] Selbst Klostergründungen waren jetzt wieder möglich. Wichtig für die nächsten Jahrzehnte wurde insbesondere die Stiftung des Klosters Sakkudion durch *Platon,* den Onkel des berühmten *Theodoros Studites* [2], der seine Abtei streng organisierte und gewillt war, mit seiner mönchischen Gefolgschaft in die Kirchenpolitik einzugreifen.

Zunächst aber gab es mehr als genug Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Wer immer eine neue Politik verfolgen wollte, mußte mit einer ganzen Generation von Laien, Klerikern und Bischöfen und wohl auch Mönchen rechnen, die im Ikonoklasmus aufgewachsen waren, die den Beschlüssen von Hiereia Treue geschworen hatten und sich trotzdem für uneingeschränkt orthodox hielten, Kinder einer Kirche, deren inneres Leben trotz des Wegfalles der Bilderverehrung ungebrochen geblieben zu sein scheint. Hiereia selbst hatte sich als ökumenische Synode ausgegeben. Sollten seine Beschlüsse annulliert werden, so bedurfte es dazu unweigerlich einer neuen Synode, die nun wirklich den Anspruch auf Ökumenizität erheben konnte. Der Einberufung eines solchen Konzils aber stand ein Patriarch im Wege, *Paulos* (780–784), ein frommer Mann offensichtlich, dem an den Kontroversen

1 Theophanes 455 (DE BOOR). 2 Darüber siehe unten S. 90. 3 Theophanes 457 (DE

nicht viel gelegen war, der sich aber doch auf die Beschlüsse von Hiereia festgeschworen hatte. Wenn wir der Chronistik wirklich trauen dürfen, so neigte er selbst zum Bilderkult, empfahl von sich aus eine neue Synode und dankte ab, um den Weg dazu freizumachen [3]. Bei der Bestellung eines neuen Patriarchen bewies Eirene genug Klugheit. Ihre Wahl fiel nicht auf einen Vertreter der am meisten betroffenen Schicht, der Mönche, sondern auf einen Mann ihres Regierungsapparates, den Kanzler (Protasekretis) *Tarasios* (784–806) [4], einen hochgebildeten Laien, von dem sie erwarten konnte, daß er genug taktisches Geschick beweisen würde, um mit den gegnerischen Parteien zu einem Ausgleich zu kommen. Dieses Geschick bewies Tarasios schon vor seiner Weihe. Er verlangte die Bereitschaft zu einem Konzil, bevor er die neue Würde annahm. Die Kaiserin berief zu diesem Zwecke eine Versammlung in den Magnaura-Palast, auf der über die Situation verhandelt wurde. Zwar gab es Gegenstimmen, aber schließlich einigte man sich auf den Konzilsplan, und Tarasios ließ sich zum Bischof von Konstantinopel weihen (Weihnachten 784). Im darauffolgenden Frühjahr wandte sich Eirene an den Papst *Hadrian I.* (772–795), unterrichtete ihn von den Konzilsplänen und empfahl ihm, mit dem neuen Patriarchen Tarasios in kirchliche Gemeinschaft zu treten [5]. Tarasios selbst übermittelte dem Papst ordnungsgemäß seine Inthronistika, begründete seine Weihe „per saltum", legte ein bilderfreundliches Glaubensbekenntnis ab und bat den Papst, wenn er nicht selbst kommen wolle, doch Legaten zum Konzil zu entsenden [6]. Sonderlich von diesen Schreiben angetan war der Papst gewiß nicht. Die Politik der ikonoklastischen Kaiser in Glaubenssachen wurde zwar zurückgenommen, über die Rückgabe des Illyricums aber fiel kein Wort. Der neue Patriarch bezeichnete sich als ökumenisch – wieder einmal –, und seine Weihe war ohne Zweifel unkanonisch vor sich gegangen. Andererseits bot das gewünschte Konzil doch die Möglichkeit, den päpstlichen Primat in Erinnerung zu bringen, um den man sich in Hiereia nicht gekümmert hatte, und die Rückkehr zur Orthodoxie auch dem päpstlichen Konto gutzuschreiben. Und da war noch die politische Seite der Angelegenheit: Gerade damals mußte Hadrian seine Hoffnung auf einen großen freien Kirchenstaat angesichts der Politik *Karls des Großen* begraben. Und Karl der Große hatte obendrein die Absicht, mit den byzantinischen Herrschern ins Reine zu kommen, und deshalb seine Tochter *Rotrud* dem jungen Kaiser Konstantin zur Ehe versprochen [7] – Kreise, die der Papst nicht stören durfte. So ließ er sich in einem längeren Schreiben [8] dazu herbei, Tarasios zögernd anzuerkennen, nicht ohne sich über den Titel „ökumenischer Patriarch" zu beschweren und nicht ohne auf die Rückgabe des Illyricums zu drängen. Die Wiederherstellung des Bilderkultes konnte er nur begrüßen. Aber Bilderkult im byzantinischen Sinne war nicht gemeint. Genau wie *Gregor der Große* in seinem Schreiben an Serenus von Marseille [9] sprach er von der Bedeutung der Bilder für die religiöse Bildung der Analphabeten. Von christologischen Implikationen, die in Byzanz eine so große Rolle gespielt hatten, kein Wort.

Grünes Licht war jedenfalls gegeben. Nun galt es noch die Ökumenizität durch die Teilnahme oder wenigstens durch die Entsendung von Vertretern der östlichen Patriarchate abzusichern. Der Erfolg war mager. Jerusalem war nicht imstande,

Boor). 4 Zu Tarasios: DThC XV, 1, 44–57 (R. Janin); Beck 489. Zu seiner kirchenpolitischen Einstellung siehe seine Rede bei Theophanes 458–460 (de Boor). 5 Dölger, Regest 341. 343. 6 Grumel, Regest 351. 7 Zu Karls Heiratspolitik u. a. W. Ohnsorge, Abendland und Byzanz, Weimar 1958, 64 ff.; P. Speck, Kaiser Konstantin VI, Bd. 1, München 1978, 119 ff. 8 Mansi XII, 1055–1083. 9 MGH Epp. II, 195. 10 Zur Bedeutung

einen Vertreter zu entsenden, und die beiden Synkelloi, die für Alexandreia und Antiocheia sprachen, hatten wohl auch kein offizielles Beglaubigungsschreiben vorzuweisen. Im übrigen war auch die päpstliche Vertretung, welche Hadrian I. schließlich schickte, nicht eben ersten Ranges, ja nicht einmal bischöflich. Es war *Petrus*, Abt des griechischen Sabasklosters in Rom [10], und *Petrus*, ein Archipresbyter. Immerhin mußten die Ikonoklasten sich allmählich auf ihre Verurteilung gefaßt machen. Zwar kamen sie zu Besprechungen und Konventikeln zusammen, aber Tarasios, der die Gefährlichkeit solcher Gruppen nicht unterschätzte, verbot derartige Versammlungen und bedrohte sie mit kanonischen Sanktionen [11].

Am 1. oder 17. August schließlich sollte die Synode zusammentreten und in der Apostelkirche von Konstantinopel ihre Beratungen beginnen [12]. Trotz der Anwesenheit der Kaiserin und ihres Sohnes aber drangen kaiserliche Gardetruppen in die Kirche ein und sprengten die Sitzung. Obendrein klatschte ein Teil des Episkopats den Störern Beifall. Das Konzil mußte suspendiert werden. Die Kaiserin benutzte die Zwischenzeit, um die Gardetruppen aus der Stadt zu entfernen, und umgab sich mit Linientruppen aus Thrakien. Aber auch so schien ihr Konstantinopel nicht sicher genug, und sie verlegte das Konzil nach *Nikaia*, wohl auch um ihre Synode am Ruhm des ersten ökumenischen Konzils teilhaben zu lassen. Ohne Behinderung konnte schließlich am 28. September 787 mit den Beratungen begonnen werden. Den nominellen Vorsitz führten die päpstlichen Legaten, aber de facto übernahm Tarasios die Leitung der Verhandlungen, dazu aufgefordert von den Vertretern Siziliens. Die römischen Legaten besaßen schließlich nicht einmal bischöflichen Rang, und von den Finessen der byzantinischen Bilderlehre, deren Diskussion zu erwarten war, verstanden sie wohl nur wenig. Mit Tarasios aber bekam die Synode einen Vorsitzenden, der es verstand, eine Versammlung, die sich offensichtlich durch keinerlei theologische Brillanz auszeichnete, zu Resultaten zu führen, die sowohl theologisch wie kirchenpolitisch tragbar waren [13]. Daß er dabei kaum mehr als ein Sprachrohr des Abtes Platon gewesen wäre, sucht einzig und allein die Vita dieses Heiligen zu unterstellen. Die Synode begann mit etwa 350 Bischöfen und endete mit 335. Italien war durch ein Dutzend Sizilianer und Kalabresen vertreten. Die eigentliche Obödienz des Papstes hatte sich nicht eingefunden. Umso stärker war das Mönchtum vertreten, wobei allerdings fraglich bleibt, ob sie wirklich stimmberechtigt waren, was alten Konzilsusancen durchaus widersprochen hätte. Summa summarum muß die Mehrzahl der auf dem Konzil vertretenen östlichen Bischöfe bis vor kurzem den Ikonoklasmus, wenn nicht vertreten, so doch geduldet haben. Die Mönche versuchten nachdrücklich, die ikonoklastischen Bischöfe von den Sitzungen auszuschließen, mit der Ungültigkeit ihrer Weihen argumentierend. Aber Tarasios konnte diesem Drängen nicht nachgeben – und die päpstlichen Legaten unterstützten ihn dabei –, sonst wäre die Zahl der Bischöfe wohl auf ein unbe-

dieses „Griechenklosters“ in Rom: G. FERRARI, Early Roman monasteries, Vatikan 1957, 281 ff. 11 GRUMEL, Regest 354. 12 MANSI XII, 951–1154; XIII, 1–485; die Kanones auch RHALLES–POTLES II, 555–656; JOANNOU I, 1, 245–285; HEFELE–LECLERCQ IV, 741–698; J. DARROUZÈS, Listes épiscopales du concile de Nicée (787), REByz 33 (1975) 5–76; P. VAN DEN VEN, La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787, Byzantion 25–27 (1955–57) 325–362; E. STAKEMEIER, Das siebte ökumenische Konzil, Bilderkult und Einheit der Kirche, Unio Christianorum, Festschrift L. Jaeger, Paderborn 1962, 243–261; W. DE VRIES, Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicäa (787), OrChrPer 33 (1967) 47–71; P. HENRY, Initial eastern assessment of the seventh oecumenical council, JThSt NS 25 (1974) 75–92. 13 Tarasios ist wohl auch der Verfasser der Widerlegung der Beschlüsse von 754, die während des Konzils zur Verlesung kam. Text: MANSI XIII, 208–356. 14 L. WAL-

deutendes Häufchen zusammengeschmolzen. Der Patriarch setzte einen Kompromiß durch: Wer jetzt, wenn auch noch so spät, den Ikonoklasmus ablehnte, konnte teilnehmen. Nur wer sich als Verfolger der Bilderfreunde hervorgetan hatte, wurde ausgeschlossen. Man darf annehmen, daß sich die Bischöfe mit gegenseitigen Vorwürfen verschonten und daß die Zahl der Ausgeschlossenen sehr gering blieb. Das aber bedeutet, daß der Ikonoklasmus als solcher auf der Synode gar nicht mehr zu Worte kommen wollte und konnte. Die Redefreiheit ausdrücklich zu garantieren, wäre gar nicht mehr nötig gewesen. In der 2. Sitzung der Synode kam der Brief des Papstes Hadrian in griechischer Übersetzung zur Verlesung, allerdings in einer bemerkenswert abgeänderten Fassung[14]: Weder vom Titel „ökumenischer Patriarch" noch von der Rückgabe des Illyricums war weiter die Rede; die entsprechenden Passagen waren einfach gestrichen worden, gehörten sie doch nicht zu den Verhandlungsgegenständen des Konzils. Wichtiger war, daß der Passus des Papstbriefes über die Bedeutung der Bilder abgeändert wurde. „Armenbibel" war den Byzantinern zu wenig; dafür hatte man nicht gekämpft. So las man jetzt, daß durch die Bilder die Betrachter zum Glauben an das Heilswerk im Fleische unseres Herrn emporgeführt würden; d.h., man konstruierte den Anknüpfungspunkt an die Christologie der Ikonodulen. Erst so konnte der Papstbrief das Gefallen der Konzilsväter finden, und erst so wurde er angenommen und akklamiert. Im übrigen kennt der Verlauf der Verhandlungen kaum theologischen Höhenflug. Lange Stunden vergingen über der Verlesung und Kommentierung aller möglichen Wunderberichte, Sagen und Legenden[15]. Der theologische Traditionsbeweis, im Falle der Ikonologie besonders schwierig, wurde fahrlässig gehandhabt, der Umgang mit der Bibel verriet wenig exegetisches Verständnis. Aber auch von der Emphase der Bildertheologie eines Joannes von Damaskos war wenig mehr zu spüren, ging jedenfalls wenig in den Horos, die Schlußdefinition des Konzils über. Dieser Horos bleibt trotzdem bemerkenswert durch seine Sachlichkeit und seine nüchterne Zurückhaltung. Von der Wunderkraft der Bilder, also vom Gnadenbild im engeren Sinne des Wortes, ist kaum die Rede. Entscheidend bleibt der alte Satz des *Basileios* des Großen: Die Ehre, die dem Bild erwiesen wird, gilt dem Urbild, d.h., jede Bilderverehrung ist relativ. Dem Bild kann nie eigentliche Anbetung (λατρεία) entgegengebracht werden; diese gebührt nur Gott und der göttlichen Natur. Verehrung aber, προσκύνησις, darf den Bildern sowohl wie den Reliquien erwiesen werden, auch wenn sie sich mit Weihrauch, mit Lichtern und Prozessionen zum Ausdruck bringt. Der moralische Wert einer solchen Verehrung wird unterstrichen, Christologie aber nicht bemüht. Der Horos wird abgeschlossen durch vier Anathematismen gegen die Bilderfeinde. Zur Schlußsitzung des Konzils wurden die Väter nach Konstantinopel in den Magnaurapalast befohlen, wo der Horos nochmals verlesen und dann von der Kaiserin und dem jungen Kaiser sowie den Synodalen unterzeichnet wurde. Diese Sitzung fand am 23. Oktober 787 statt.

Patriarch Tarasios berichtete dem Papst summarisch in einem Schreiben über das Konzil[16]. Die griechischen Akten wurden durch die römischen Legaten nach dem Westen gebracht und dort mehr schlecht als recht ins Lateinische übersetzt. Papst Hadrian I. hatte sich vor dem Konzil die Bestätigung der Beschlüsse vorbehalten.

LACH, The greek and latin versions of Nicaea II and the synodica of Hadrian I, Traditio 22 (1966) 103–125. **15** Zur Herkunft der auf dem Konzil verwendeten Traktätchenliteratur vgl. C. MANGO, The availability of books in the byzantine empire, A. D. 750–850, Byzantine books and bookmen, Washington 1975, 29–45. **16** GRUMEL, Regest 359. **17** G. HAENDLER, Epochen der karolingischen Theologie, Berlin 1958; DERS., Die

Vielleicht unterließ er es, diese Bestätigung dem Patriarchen anzuzeigen, weil er aus der Übersetzung seines Briefes und aus den Akten entnehmen mußte, daß man seiner Forderung nach der Rückgabe des Illyricums überhaupt keine Aufmerksamkeit geschenkt hatte. Anerkannt hat er die Konzilsbeschlüsse trotzdem, wie sich aus den Auseinandersetzungen mit Karl dem Großen und den karolingischen Bildtheologen ohne weiteres ergibt.

Auf die Wirkung des II. Nicaenums im Westen hier näher einzugehen, ist nicht der Ort[17]. Die Auseinandersetzung von den Libri Carolini bis zur Frankfurter Synode vom 794 beweist jedenfalls, wie groß die Diskrepanz zwischen der Theologie des Ostens und des Westens bereits war. Hadrian erhielt sehr rasch ein Protestschreiben der Franken, das 85 Einwände gegen den Bilderkult enthielt. In seinem Antwortschreiben[18] nimmt er zwar die Beschlüsse der Synode von Nikaia in Schutz, aber die Bilderlehre, die er dort verteidigt, bleibt im Wesentlichen auf dem Standpunkt Gregors des Großen und nimmt auf kein byzantinisches Specificum Bezug. Wenn er sich allerdings am Schluß des Briefes sogar bereit erklärt, die Gemeinschaft mit den Byzantinern wieder aufzukündigen, so doch nicht wegen der byzantinischen Doktrin, sondern weil seine Forderungen nach dem Illyricum nicht erfüllt wurden.

3. Die zweite Phase

Ruhe trat mit dem Abschluß des Konzils von Nikaia in der byzantinischen Kirche trotzdem nicht ein. Dabei waren es nicht – zunächst wenigstens nicht – Reste der ikonoklastischen Partei, die den Frieden in Frage stellten, sondern jene Mönchsgruppen, die schon während des Konzils mit der vernünftigen Haltung des Patriarchen Tarasios gegenüber dem Episkopat der Zeit vor dem Konzil unzufrieden waren. Es konnte nicht im Interesse der Kirche sein, ein oder mehrere Hundertschaften von Bischöfen zu suspendieren und damit dem Ikonoklasmus von vornherein völlig neue Chancen zu geben. Die Gefahr des Rückfalls in die alte Häresie war noch keineswegs gebannt, wie sich allzu rasch herausstellen sollte. Da der Patriarch gegenüber den Forderungen dieser Mönchsgruppen, die man Zeloten zu nennen sich angewöhnt hat, hart blieb, versuchten sie es auf einem anderen Weg[1]: mit Hilfe der Anklage auf Simonie hofften sie Bistümer für sich selber frei zu machen und den bisherigen Inhabern einen Prozeß anzuhängen. Auf Simonie stand seit alters die Strafe der Absetzung. Das Konzil von Nikaia hatte, wohl auf seiner letzten Sitzung, 22 Kanones verabschiedet, von denen sich nicht wenige mit dem Klerus und vor allem mit den Bischöfen befassen. Wenn diese Kanones, was anzunehmen naheliegt, Zustände aus der Zeit unmittelbar vor dem Konzil betreffen, dann scheint es, daß damals in besonders hohem Maße die Laienschaft in die Bestellung der Bischöfe eingriff und dies nicht etwa, wie es die alten Kanones vorsehen, durch eine Vorwahl zusammen mit dem Volk und dem Klerus der Bischofsstadt. Vielmehr scheinen die „Vornehmen“, die ἄρχοντες, Amtspersonen und „proceres“ aller Couleurs, das

Kirche in ihrer Geschichte II E, 1976, 44–45; H. Schade, Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild, ZkTh 79 (1957) 69–78; S. Gero, The Libri Carolini and the image controversy, The Greek Orthodox Theol. Rev. 18 (1973) 7–34. **18** MGH Epp. V, 5–57.

1 Einiges Licht in diese verworrene Frage, in der wir in vielen kontroversen Punkten nur auf spätere Aussagen des Theodoros Studites angewiesen sind, bringt P. Speck, Konstantin VI., München 1978, S. 194 ff. **2** Grumel, Regest 360, nach Theodoros Studites, MPG 99,

Recht, den Bischof ihrer Stadt zu bestimmen – vielleicht auch dem Kaiser vorzuschlagen – fast ganz an sich gerissen zu haben. Dabei dürfte Geld eine bedeutsame Rolle gespielt haben, Belastungen für die Neubestellten also, welche von diesen prompt in irgendeiner Form auf ihren Klerus abgewälzt wurden. Wie weit dabei noch zwischen Weihesporteln und Simonie zu unterscheiden war, bleibt die Frage. Die Zeloten jedenfalls plädierten auf Simonie und gingen offenbar so weit, daß sie auch die herkömmlichen, selbst durch Kaisergesetz sanktionierten Sporteln für simonistisch ausgaben. Praktisch stand der Patriarch damit vor demselben Problem wie zu Beginn des Konzils. Aber wie ihn damals die päpstlichen Legaten in seiner Stellungnahme bestärkten, so taten sie es auch jetzt noch vor ihrer Abreise, und auch Kaiserin Eirene war einsichtig genug, in diesem Punkte den von ihr so favorisierten Mönchen nicht nachzugeben. Wenn, so konnte der Patriarch deshalb dekretieren, der Verdacht irgendeiner Art von Simonie sich erhärtet, so wird der Betroffene suspendiert. Wenn er jedoch ein Jahr Buße getan hat, so kann er wieder seines Amtes walten[2]. Das war jene berühmte „Oikonomia", mit welcher die byzantinische Kirche, darin weiter gehend als der Westen mit der Epikie, mit innerkirchlichen aber auch politischen Schwierigkeiten fertig zu werden pflegte. Auf dem Programm der Zeloten aber stand in ganz besonderem Maße die Ablehnung eben dieser Oikonomia, deren die Hierarchie nicht entbehren zu können überzeugt war. Sie maßten sich entgegen allen alten Rechtssätzen an, die Bischöfe und selbst den Patriarchen auf ihre Linie einzuschwören, und wenn sie damit keinen Erfolg hatten, ihnen den Gehorsam aufzukündigen. Das heißt, sie waren ohne weiteres zum Schisma bereit. Unter der Führung des Studiu-Abtes Sabas griffen sie die Politik des Tarasios in aller Öffentlichkeit an und wandten sich schließlich beschwerdeführend sogar an den Papst Hadrian oder seine Legaten. Ob der Papst geantwortet hat, wissen wir nicht. Aber Eirene mußte 790 ihren Platz als Hauptkaiserin für einige Zeit räumen. Die päpstlichen Legaten waren längst nicht mehr im Lande, und Tarasios stand allein. Kaiser Konstantin VI. hat ihm offenbar jede Hilfe versagt, wohl weil er in Tarasios so etwas wie den Patriarchen seiner Mutter sah. So war Tarasios gezwungen nachzugeben. Zwar versagt er den der Simonie verdächtigten älteren Bischöfe seine Sympathie nicht, aber er muß es geschehen lassen, daß ihre Verurteilung auf Lebenszeit geht[3]. Wie so oft in der Kirchengeschichte versagen sich die Mönche den politischen Ausgleichsversuchen des Patriarchen. Sie bringen für die Befriedungspolitik des Tarasios kein Verständnis auf und arbeiten somit der ikonoklastischen Opposition in die Hände, dabei noch dazu ihre kirchenrechtlichen Befugnisse weit überschreitend.

Diese ikonoklastische Opposition fand so manchen Ansatzpunkt im Zwist, der allmählich in der kaiserlichen Familie ausbrach. Kaiserin Eirene, die Förderin des Bilderkultes, war zunächst nur als Regentin für ihren minderjährigen Sohn zur Macht gekommen. Als dieser erwachsen wurde und für die Alleinherrschaft „reif" war, war sie aber nicht mehr bereit abzutreten, darin bestärkt von ihrem Vertrauten und Minister *Staurakios*. So gruppierte sich die Opposition gegen die ungeliebte Kaiserin um den jungen Konstantin. Daß zu diesem Kreis Michael Lachanodrakon gehörte, der sich als Verfolger der Bilderfreunde ganz besonders hervorgetan hatte, läßt vermuten, was hier ausgeheckt werden sollte. Aber die Verschwörung wurde aufgedeckt, und Eirene etablierte sich nun als Hauptkaiserin und drängte Konstantin in die unbedeutende Position eines Mitkaisers ab. Dies ließ sie sich von den

1044. 3 GRUMEL, Regest 363. 4 Theophanes 464–469 (DE BOOR). 5 W. OHN-

anwesenden Truppen beschwören. Die östlichen Truppenteile aber wollten nicht mitmachen, sie revoltierten zugunsten Konstantins. Eirene mußte den Kaiserpalast räumen, und Konstantin VI. war anerkannter Alleinherrscher. Dies war 790. Aber Konstantin war zu schwach, sich gegen seine Mutter durchzusetzen. Er blieb zwar Autokrator, aber die Kaiserin fand den Weg zurück in den Palast. Und wenn die Armee gehofft hatte, in Konstantin einen Kommandeur von der Energie ihres geliebten Idols Konstantin V. zu finden, so hatte sie sich bitter getäuscht; im Bulgarenkrieg von 792 versagte der junge Kaiser jämmerlich. So wandten sich die Soldaten, Kaisermacher, die sie sich dünkten, dem Caesar *Nikephoros*, einem Onkel des Kaisers, Sohn Konstantins V., zu. Sie gingen so unverhohlen vor, daß Konstantin VI. der Gefahr zuvorkommen konnte. Er ließ Nikephoros blenden und vier weiteren Söhnen Konstantins V. die Zunge abschneiden, Aufstände der Provinzarmee wurden blutig unterdrückt, Konstantin aber verlor jede Sympathie, die er bisher, ein junger Unbekannter, den seine Mutter unterdrückte, genossen hatte. Daß bei all den militärischen Erhebungen etwa gegen Eirenes Herrschaft die ikonoklastische Opposition als solche die Hand im Spiele hatte, läßt sich nicht beweisen. Was sich unterstellen läßt, ist Folgendes: Das von keinem politischen oder militärischen Erfolg gekrönte Regiment der Kaiserin ließ die Erinnerung an den heldenhaften Konstantin V. in der Armee nicht verblassen; mit dieser Erinnerung aber war diejenige an den Bildersturm unlöslich verbunden. Und da für viele Byzantiner der politisch-militärische Erfolg aufs engste mit Gottes Wohlwollen zusammenhing, mußte bei den Erfolgen Konstantins V. der Bildersturm wohl gottwohlgefällig gewesen sein. Theologisches oder Fragen der Frömmigkeit dürften dabei kaum eine große Rolle gespielt haben.

Eirene aber tat nichts mehr, um ihren Sohn zu retten, ja, sie ebnete ihm die Wege ins Verderben, wie selbst der mönchische Chronist Theophanes zu verstehen gibt[4]. Im Jahre 781 war es zur Verlobung Konstantins mit der Tochter Karls des Großen, Rotrud, gekommen. Aus welchen Gründen auch immer – ein weites Feld für Spekulationen[5] – verweigerte Karl der Große 786/7 die Herausgabe der Braut. Jetzt zwang Eirene ihren Sohn im Jahre 788, eine Paphlagonierin, *Maria*, zu ehelichen, begann aber bald, gegen die junge Kaiserin Stellung zu beziehen und sie bei ihrem Sohn schwer zu verleumden; sogar von einem Giftmordplan Marias war die Rede. Unter diesen Umständen, und weil er sich längst in die Hofdame *Theodote* verliebt hatte, fühlte sich Konstantin berechtigt, Maria zu verstoßen und sie zu „veranlassen", den Nonnenschleier zu nehmen. Nun wollte er Theodote heiraten. Tarasios verweigerte zunächst seine Zustimmung, aber Konstantin ließ sich nicht aufhalten, und es fand sich ein Priester, *Joseph*, der die Ehe nach allen liturgischen Regeln einsegnete[6]. Tarasios nahm das fait accompli hin und tat nichts[7]. Bei unserer Kenntnis des byzantinischen Kirchenrechts um die Wende zum 9. Jahrhundert scheint es fast unmöglich, der Situation gerecht zu werden. Die prekäre Frage der sukzessiven Bigamie, die Frage nach „vis et metus" für die Gültigkeit einer Profeß, das Scheidungsrecht usw. und nicht zuletzt die Stellung eines Kaisers gegenüber den Kanones stehen zur Debatte. Kurz, der Kaiser mochte sich im Recht fühlen oder auch nicht; Tarasios jedenfalls glaubte hier einen Fall vor sich zu haben, wo wieder einmal Oikonomia angebracht war. Und gerade davon wollten die Zeloten, jetzt unter

SORGE, Das Abendland und Byzanz, Weimar 1958, 65ff. 6 Zum möchianischen Streit: R. DEVREESSE, Une lettre de s. Théodore Studite relative au synode moechien (809), AnBoll 68 (1950) 44–57. 7 Nach Theophanes war es Tarasios selbst, der diesen Joseph vorschickte. Vgl. SPECK, a.a.O. 265ff. 8 GRUMEL, Regest 368. 9 P. J. ALEXANDER, The patriarch

Führung der Äbte *Platon* und *Theodoros Studites,* nichts wissen. Sie sahen in Konstantin ohnedies keinen der Ihren, und ihr Verhältnis zu Tarasios war längst gespannt. Freilich gab es genug Mönche, welche diesen Einbruch „Weltflüchtiger" in die Politik verurteilten. Aber die Zeloten waren lautstark, der Kaiser für sie ein Ehebrecher, ein μοιχός, weswegen der Streit als „möchianischer" Streit in die Geschichte eingegangen ist. Konstantin konnte den Widerstand der Mönche nicht brechen und ließ deshalb Platon und Theodoros einkerkern; damit aber hatte er es mit den Zeloten endgültig verdorben, und Eirene sah keinen Grund mehr, ihren Sohn zu schonen. Ihrer Herrschsucht zuliebe ließ sie ihn bedenkenlos blenden und damit für die Herrschaft endgültig disqualifizieren. Jetzt war sie wieder Alleinherrscherin; Platon und Theodoros wurden wieder frei, und Tarasios mußte sich dazu bequemen, den Priester Joseph abzusetzen[8]. Aber Eirene konnte sich ihres Sieges nicht mehr lange erfreuen. Im Jahre 802 wurde sie endgültig gestürzt, und an ihre Stelle trat ein früherer hoher Finanzbeamter, Nikephoros I.

Mit Kaiserin Eirenes Sturz verlor die Partei der Ikonoklasten ihren stärksten Halt, und nach nicht gar langer Zeit sollte es sich herausstellen, daß ihre Politik im Bilderstreit durchaus nicht die Gesamtheit der Bevölkerung hinter sich hatte. Dabei haben theologische Fragen wahrscheinlich nur eine geringe Rolle gespielt. Aber Eirene und bis zu einem gewissen Grad auch ihr Sohn Konstantin VI. hatten es fertig gebracht, das Andenken an den großen Ikonoklasten Konstantin V. wieder lebendig werden zu lassen, wenn es je überhaupt verschüttet gewesen sein sollte. Militärische Erfolge bedeutender Art konnte Eirenes Regierung nicht aufweisen; die Finanzwirtschaft des Reiches hatte unter ihrer Verschwendungssucht zu leiden, unter den ungerechtfertigten Steuererlässen und Immunitäten, die sie gewährte, und die doch wohl eher den Klöstern als dem einfachen Volk zugute kamen.

Ihr Nachfolger, *Nikephoros I.* (802–811), ist eine der umstrittensten Figuren der byzantinischen Kaisergeschichte. Ein Freund der politisierenden Mönche, vorab der Studiten, war er gewiß nicht. Mit ungerechtfertigten Steuerfreiheiten der Klöster und ihrer Hintersassen war es nun wieder zuende, und auch allzu freigiebige Schenkungen an die Kirche wurden rückgängig gemacht. Der mönchische Chronist *Theophanes* läßt an Nikephoros kein gutes Haar. Doch darf nicht übersehen werden, daß es auch andere Mönche gab, denen der studitische Kurs offenbar nicht gefiel, die Nikephoros durchaus Gerechtigkeit widerfahren lassen. Die Absicht, den Bilderkult wieder abzuschaffen, kann man ihm jedenfalls nicht unterstellen. Wohl aber war er gewillt, sich mit den Studiten anläßlich der Wahl eines neuen Patriarchen anzulegen. Die Mönchspartei wollte nicht wieder, daß ein Laie mit Berufung auf die „Oikonomia" Patriarch werde. Am besten sollte es einer aus ihren eigenen Reihen werden, wobei wohl an Theodoros Studites gedacht war. Daran konnte Nikephoros nicht gelegen sein, und so drückte er nach dem Tod des Tarasios (806) wiederum einen hohen Staatsbeamten und Laien, *Nikephoros,* durch (806–815)[9], der sich vor der Weihe zum Mönch scheren ließ oder scheren lassen mußte, vielleicht um den Studiten etwas Wind aus den Segeln zu nehmen. Die frühen Jahre seines Patriarchats lassen Profil vermissen. Er hatte offensichtlich in der Kirche nicht genug Rückhalt, um sich gegen den Kaiser durchzusetzen, und dieser war nicht geneigt, ihn zu schonen, wenn es um seine eigenen Interessen ging. Der neue Patriarch – er stammte aus einer vornehmen Familie von Bilderfreunden – war wohl gewillt, von Anfang an mit Rom in ein gutes Verhältnis zu kommen, aber er wagte es nicht, dem Papst seine

Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958. 10 Grumel, Regest 382; MPG 100, 169–

Inthronistika zu schicken, so lange der Kaiser im Krieg mit den Karolingern lag und dem Papst *Leo III.* wegen der Kaiserkrönung des Jahres 800 grollte. Erst nachdem sich der Ausgleich mit den Karolingern anbahnte, wagte er, das Versäumte nachzuholen [10]. Der Konflikt mit den Studiten ließ nicht lange auf sich warten. Bald nach dem Tode des Tarasios verlangte der Kaiser vom Patriarchen die Rehabilitierung des Priesters Joseph, der die zweite Ehe des Kaisers Konstantin VI. eingesegnet hatte und den Tarasios schließlich fallen lassen mußte. Nicht daß es dem Kaiser um die Gültigkeit der zweiten Ehe seines Vorgängers zu tun gewesen wäre – diese Ehe erklärte er ausdrücklich für ungültig, schon um dem Sproß aus dieser Verbindung keine Anrechte auf den Thron einräumen zu müssen. Nicht sehr wahrscheinlich ist es auch, daß er mit einem solchen Schritt demonstrieren wollten, daß der Kaiser über den Kanones stehe. Wahrscheinlich war er dem Priester Joseph einfach dankbar, weil dieser, als sich *Bardanes Turkos* 803 gegen ihn erhoben hatte, durch seine Intervention einen Bürgerkrieg und größeres Blutvergießen vermieden hatte [11]. Jedenfalls ließen sich der Patriarch und seine Synode zur Rehabilitierung herbei [12]. Die Studiten hatten daran zunächst nichts auszusetzen, wohl weil sie der Kaiser damit köderte, daß er *Joseph*, den Bruder des Theodoros Studites, auf den Metropolitansitz von Thessalonike beförderte. Aber als es bei diesem Gunsterweis blieb und der Kaiser nicht daran dachte, sich von den Studiten politisch beraten zu lassen, erinnerten sie sich des krassen Mißbrauchs der Oikonomia, der mit der Rehabilitation des Priesters Joseph getrieben worden sei, und malten wieder einmal ein großes Schisma der Kirche an die Wand – ein studitisches Schisma selbstverständlich; denn sie und sie allein wollten darüber befinden, was in der Kirche tunlich sei und was nicht. Der Kaiser machte kurzen Prozeß und ließ in ihr Kloster Truppen legen. Die Synode setzte schließlich Theodoros und Joseph ab und beide sowie Platon und anderen Mönche mußten in die Verbannung gehen [13]. Die Studiten wandten sich zwar an Papst Leo III. um Hilfe [14]. Dieser aber hütete sich wohlweislich, in byzantinische Angelegenheiten einzugreifen, und ermunterte Theodoros in einem schönen Schreiben zur christlichen Geduld.

Nikephoros scheiterte nicht an seiner von der Chronistik so schnöde dargestellten Innenpolitik, sondern an den *Bulgaren*, vor allem an deren kriegerischem Khan *Krum*. Zwar gelang es ihm, die bulgarische Hauptstadt Pliska zu zerstören, aber kurz darauf wurde seine Armee von Krum vernichtend geschlagen, und der Kaiser selbst fiel in der Schlacht im Juli 811. Sein ebenfalls schwer verwundeter Sohn *Staurakios* wurde zwar zum Nachfolger ausgerufen, aber Patriarch Nikephoros war nicht unbeteiligt daran, daß kurz darauf der Schwager des Kaisers, *Michael Rhangabe*, sich zum Kaiser ausrufen ließ, noch bevor Staurakios gestorben war. Der neue Kaiser (811–813) warf das innenpolitische Steuer wieder einmal herum. Die Studiten wurden aus der Verbannung zurückgerufen, der Patriarch Nikephoros mußte die Rehabilitation des Priesters Joseph wieder einmal kassieren und ihn neuerdings exkommunizieren [15]. Die Studiten triumphierten und ließen keine Gelegenheit verstreichen, den Patriarchen diesen Triumph spüren zu lassen. Aber noch gab es Krum, mit dem auch Kaiser Michael nicht fertig wurde. Die Unzufriedenheit in der Armee wuchs, und schließlich putschte einer der großen Kommandeure, der

200. 11 Vgl. ALEXANDER 86–87. 12 GRUMEL, Regest 377 zum Jahr 806. 13 GRUMEL, Regest 378–381; DEVREESSE (siehe Anm. 6); P. HENRY, The moechian controversy and the Constantinopolitan synod of january AD 809, JThS NS 20 (1969) 495–522. 14 CH. VAN DE VORST, Les relations de s. Théodore Studite avec Rome, AnBoll 33 (1913) 439–447. 15 GRUMEL, Regest 387. 16 MPG 100, 556. 17 S. GERO, John the Gramma-

Stratege des Anatolikon, gegen Michael und bestieg 813 den Thron als *Leon V.* (813–820). Krum starb plötzlich, und so begann der Kaiser fast unverzüglich, den Kampf gegen die Bilderverehrung wieder aufzunehmen. Ohne Zweifel teilte Leon mit nicht wenigen Militärs die Überzeugung von einem ursächlichen Zusammenhang zwischen Konstantins V. bilderstürmenden Gesinnung und dem Segen Gottes für seine Kriegstaten. Das Andenken an Konstantin V. wurde gerade in dieser Zeit auch in der Öffentlichkeit mit allen Mitteln hochgeputscht. Aber das Erinnerungsvermögen knüpfte nicht nur an die Kriegstaten des Kaisers an. Es gab, so berichtet Nikephoros in aller Objektivität, zahlreiche Unzufriedene, besonders in der Hauptstadt. Man erinnerte sich an die niedrigen Getreidepreise unter Konstantin V. und verglich damit die Höhe der Kosten jetzt. Alte Soldaten, die man heimgeschickt hatte, schwärmten vom schönen Leben in den früheren Jahrzehnten. Unterhalter und Schausteller schürten die Unzufriedenheit, wohl weil das bigotte Regime Eirenes ihr Einkommen vermindert hatte. Besonders das einfache Volk der Handwerker soll sich ihnen angeschlossen haben. Aber auch Priester und sonstige Kleriker weiß Nikephoros unter denen zu nennen, welche den ikonophilen Kurs nicht mehr haben wollten [16]. Es kam genug zusammen, was den Kaiser überzeugen konnte, daß es an der Zeit sei, den Kurs zu ändern. Es verdient bemerkt zu werden, daß in Konstantinopel offenbar bekannt war, daß auch der Papst die Synode von Nikaia (787) nicht als eine ökumenische, das heißt unumstößliche Synode betrachtete, sondern als eine Bischofsversammlung zur Bereinigung disziplinärer Differenzen in der Ostkirche.

Kaiser Leon V. ging systematisch vor und legte Wert auf eine theologische Absicherung. So berief er eine Kommission, welche eine neue Synode theologisch vorbereiten sollte, vor allem durch die Bereitstellung eines Florilegs von Väterstellen zugunsten der ikonoklastischen Lehre. Senatoren, Kleriker und Mönche gehörten dieser Kommission an. Die bedeutendsten Köpfe darunter waren ohne Zweifel *Joannes Grammatikos* [17] und *Theodoros Kassiteras*. Patriarch Nikephoros wurde nicht hinzugezogen. Erst als die Arbeiten mehr oder weniger abgeschlossen waren und das Florileg vorlag, wurde Nikephoros vom Kaiser zu einer Stellungnahme in den Palast zitiert. Nikephoros gab dieses Mal nicht nach und lehnte jede Revision der Beschlüsse von Nikaia ab [18]. Er versammelte kurz darauf eine Reihe von Bischöfen, denen er das Florileg zur Kenntnis brachte. Es wurde allgemein abgelehnt, und die Teilnehmer an der Versammlung verpflichteten sich, unnachgiebig zu bleiben [19]. Am Epiphaniefest des Jahres 815 beim offiziellen Kirchgang demonstrierte der Kaiser öffentlich den neuen Kurs, indem er den ausgestellten Ikonen seine Devotion verweigerte. Der Kampf begann neuerdings. Der Kaiser warb um das Votum der Bischöfe, und nicht wenige, auch solche, welche Nikephoros Treue gelobt hatten, fielen um. Der Patriarch selbst wurde deportiert und legte sein Amt nieder, um, wie er sich ausdrückte, die Befriedung der Kirche nicht zu behindern [20]. Dafür setzte der Kaiser *Theodotos Kassiteras* auf den Patriarchenstuhl (815–821). Im April 815 trat dann die geplante Synode zusammen [21]. Wie schon die Kommission den Auftrag

rian, the last iconoclastic patriarch of Constantinople, Βυζαντινά 3–4 (Uppsala 1974–75) 25–35; DERS., *The resurgence of byzantine iconoclasm in the ninth century according to a syriac source*, Speculum 51 (1976) 1–5; J. ROSSER, Toward a reinterpretation of the second iconoclastic period, First annual Byz. Stud. Conference, Cleveland 1975, 34. 18 A. J. VISSER, Nikephoros und der Bilderstreit, den Haag 1952. 19 GRUMEL, Regest 391. 20 GRUMEL, Regest 401; MPG 100, 128. 21 Rekonstruktionsversuche sowohl der Glaubensdefinition wie des zugrunde liegenden patristischen Florilegs von D. SERRUYS, Les actes du concile iconoclaste de l'an 815, Mélanges d'Archéol. et d'Histoire 23 (1903) 345–351, G. OSTROGORSKY, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, 48–51 und

hatte, bei Herstellung des Florilegs sich an die Unterlagen von 754 zu halten, so sah es jetzt auch die Synode als ihre Hauptaufgabe an, das Konzil von 754 wieder in Kraft zu setzen, Nikaia II scharf zu verurteilen und die Herstellung von Bildern Christi und der Heiligen zu verbieten. Interessant für den neuen Kurs ist es, daß der Vorwurf, wer Ikonen verehre, treibe Götzendienst, nicht wieder aufgenommen wurde. Auch das christologische Argument wurde nur wenig bemüht. Insgesamt wollte man es offensichtlich nicht zu jenen Übertreibungen kommen lassen, welche für die letzten Jahre Konstantins V. charakteristisch gewesen waren. Entscheidend war jetzt weniger, daß die Bilder vernichtet wurden, sofern überhaupt noch viel davon an Ort und Stelle zu finden bzw. in der Zwischenzeit zwischen 787 und 815 wieder angebracht worden war. Es ging in erster Linie darum, daß sie nicht mehr als Kultobjekte betrachtet werden sollten. Es scheint auch nicht, daß eidliche Erklärungen oder sonstige offizielle Zustimmungen zum Konzilsbeschluß gefordert waren, Hauptsache war, man blieb in liturgischer Gemeinschaft mit dem Patriarchen. Ob es viele gewesen sind, welche diese Forderungen nicht erfüllten, läßt sich kaum sagen. Daß etwa die Mönche in corpore opponiert hätten, läßt sich leicht widerlegen. Die Klagen des Theodoros Studites darüber, daß nicht wenige Mönche, auch Angehörige seines eigenen Klosters, sich den Befehlen des Kaisers beugten, sind nicht zu überhören[22]. Es bleibt ja immer die Frage, in wieweit Bilderkult zu den Essentialia der damaligen Frömmigkeit, besonders der liturgischen, gehörte und ob nicht das religiöse Leben der Mönche im Kloster auch ohne Bilderverehrung denkbar war. Im Gegensatz zur ersten Phase des Bilderstreites sind es jetzt offensichtlich mehr Bischöfe als Mönche, die Widerstand leisten. Erklärungen dafür bleiben in hohem Maße hypothetisch. Die Blutzeugen des Bilderkultes blieben verschwindend wenig. Die Kaiser begnügten sich mit Verbannung und leichteren körperlichen Strafen. Verbannt wurde neben Nikephoros an erster Stelle Theodoros Studites, ohne daß er darüber in seiner ausgedehnten Korrespondenz wesentlich behindert worden wäre. Die Annäherung des Studiten an den von ihm nicht geliebten Ex-Patriarchen konnte nicht ausbleiben. Aber was immer Theodoros unternahm, um die Opposition gegen den Kaiser zu schüren, hatte wenig Erfolg. Die Theologie der Bilderfreunde allerdings, wiederum repräsentiert durch die Protagonisten Nikephoros und Theodoros, fand bald zur Emphase eines Joannes Damaskenos zurück, ja kam zu extremen Formulierungen, die dem Damaskener kaum über die Zunge gekommen wären.

820 wurde Kaiser Leon V. ermordet, Opfer einer seit langem bestehenden Clique von rüden Kämpfern, der er den Thron verdankte, ohne daß er bereit gewesen wäre, den vereinbarten Preis dafür zu zahlen. Auf ihn folgte sein Mörder, *Michael II.*, der Amorier (820–829), dessen Unbildung spätere Chronisten aus dynastischem Interesse für die Makedonier in den düstersten Farben schildern. An Pferden war ihm ohne Zweifel mehr gelegen als an der Theologie. Jedenfalls war er kein Freund des Bilderkultes, scheint dies aber allein damit begründet zu haben, daß er ohne Bilderkult aufgewachsen und erzogen worden war. So beharrte er auf dem Status quo, aber an Verfolgung lag ihm nicht[23]. Die Verbannten konnten sogar zurückkehren, auch

P. J. Alexander, DOP 7 (1953) 37–66; Grumel, Regest 408–409; Hefele–Leclercq III, 2, 741–798; M. V. Anastos, The ethical theory of images formulated by the iconoclasts in 754 and 815, DOP 8 (1954) 151–160. 22 In Brief 165 klagt er, daß die meisten Mönche und Äbte in Konstantinopel sich den Bilderfeinden angeschlossen hätten. 23 Dölger, Regest 402. Nach Theophanes continuatus 47 (Bonn) wollte der Kaiser alle Synoden, also nicht nur 787, sondern auch 754 und 815, nicht mehr erwähnt wissen. 24 Freilich kaum anders als

Theodoros Studites, und selbst Nikephoros hätte nach dem Tod des Patriarchen Theodoros seinen Stuhl wieder einnehmen können, hätte er sich bereitgefunden, die Bilderfrage auf sich beruhen zu lassen. Da er dies nicht tat, wurde *Antonios Kassimates* Patriarch (821–837). Die friedlichen Absichten Michaels, niedergelegt in einem Dekret, wonach jeder einzelne seinem Gewissen folgen solle, wenn er nur die strittigen Lehren nicht in die Öffentlichkeit bringe, wurden durchkreuzt durch einen Aufstand, der wiederum seinen Grund in jenen unbeglichenen Forderungen der oben genannten Clique hatte. Der Führer des Aufstandes, *Thomas der Slave,* ließ sich in Antiocheia vom dortigen Patriarchen zum Kaiser krönen, sammelte Scharen von Abenteurern und Unzufriedenen um sich und zog gegen Konstantinopel. Von einer massierten Erhebung der Bilderfreunde kann so wenig die Rede sein wie von einer sozialrevolutionären Bewegung. Aber als Losung gegen Michael war die Parole „Bilderkult" durchaus zu gebrauchen, und so gebrauchte sie Thomas auch[24]. Erst 823 konnte der Aufstand niedergeschlagen werden.

Auf Michael folgte sein Sohn *Theophilos* (829–842), der letzte, wahrscheinlich sogar überzeugte Bilderstürmer. Sein Lehrer war jener Joannes Grammatikos, der schon der Kommission Leons V. mit Eifer angehört hatte und der einige Jahre später den Patriarchenthron als *Joannes VII.* (837–843) bestieg. Für die Bilderfreunde wurde er zur eigentlichen Bezugsperson ihres Haßes und ihrer Verleumdungen, mehr jedenfalls als der Kaiser selbst. Tatsächlich scheint Joannes dafür verantwortlich gemacht werden zu müssen, daß Theophilos die Zügel strenger anzog als sein Vater. Aber der Kaiser wußte Unterschiede zu machen. *Methodios* zum Beispiel, ein Mönch aus Syrakus, wurde wegen seiner Opposition zwar ausgepeitscht, landete aber schließlich doch im Kaiserpalast, offenbar vom Kaiser wegen seiner Klugheit und Gelehrsamkeit geschätzt.

Allmählich aber schien es, als könnten die Bilderfreunde Gott für sich mit mehr Recht in Anspruch nehmen als die Ikonoklasten. Die Gleichung Gottesschutz = militärischer Erfolg verlor an Gehalt, vor allem als Theophilos es mitansehen mußte, wie die Araber eine der stärksten Festungen des Reiches, *Amorion,* im Jahre 838 durch Verrat nahmen und zerstörten. Das Ereignis war der Propaganda der Bilderfeinde selbstverständlich nicht unerwünscht. Im übrigen aber hatte bereits das tolerante Edikt des Kaisers Michael gezeigt, daß man selbst an höchster Stelle die ganze Angelegenheit nicht mehr so ernst nahm wie einst Konstantin V. Theophilos hatte daran zu denken, aus einer einseitigen Religionspolitik nicht ein Hindernis für größere Pläne werden zu lassen: Nach dem Fall von Amorion bemühte er sich um eine Liga zwischen dem Westen und dem byzantinischen Reich gegen die arabische Gefahr, an der ja auch z.B. Italien und Südfrankreich nicht mehr vorbeisehen konnten. Theophilos aber hat die Wende, die sich aufdrängte, nicht mehr vollzogen, vielleicht weil sich die Kreuzzugsbereitschaft im Westen bald im Sand verlief[25]. Er starb schon 842. Seine Witwe *Theodora,* immer schon Verehrerin der Bilder und darin von Theophilos nicht behindert, übernahm die Regentschaft für ihren unmündigen Sohn *Michael III.* (842–867). Die Zeit der politischen Wende war gekommen.

Theodora scheint die Angelegenheit mit großem Geschick eingefädelt zu haben. Da man nicht wußte, wie alles ausgehen würde, überließ sie die unmittelbare Verantwortung ihrem Berater und Minister *Theoktistos.* Patriarch Joannes VII. war

„en passant". Vgl. P. LEMERLE, Thomas le Slave, Travaux et Mémoires 1 (1965) bes. 294. **25** W. OHNSORGE, Das Kaiserbündnis von 842–844 gegen die Sarazenen, in: DERS. Abendland und Byzanz, Weimar 1958, 131–183. **26** Darüber ein Komplex von Legenden,

offenbar ohne größere Schwierigkeiten zur Abdankung zu bewegen. Alles kam auf den neuen Patriarchen an, von dem die Kaiserin erwartete, daß er vor allen Dingen das Andenken des toten Theophilos schone. Methodios, der Mönch, hatte sich rechtzeitig aus dem Kaiserpalast in ein Kloster zurückgezogen und konnte nun vorteilhaft dort eingeholt und zum Patriarchen (843–847) bestellt werden. Von ihm durfte man erwarten, daß er die Hoffnungen der Kaiserin würdigte und nicht vergäße, wie glimpflich ihn Theophilos behandelt hatte. Im Kaiserpalast dürfte er wohl auch einiges von den politischen Implikationen, die mit der ganzen Frage verbunden waren, mitbekommen haben. Da noch dazu der Himmel mithalf und der Kaiserin offenbarende Träume von der Reue ihres toten Theophilos übermittelte[26], konnte Methodios ruhigen Gewissens auf eine Verurteilung des Kaisers verzichten. Eine Synode im Jahre 843 restituierte den Bilderkult, und ein Jahr später feierte man zum erstenmal das Fest der Orthodoxie, dessen Synodikon zum großen Inventar byzantinischer Orthodoxie wurde[27].

Ein Urteil über die gesamte Epoche zu fällen, ist nicht leicht, vor allem dann nicht, wenn man, wie so oft, den Bilderstürmern, selbst wenn sie gar nicht stürmten, sondern nur ernsthafte Bedenken formulierten, von vornherein den guten Glauben abspricht und keinen Kredit einräumt. Dann bedeutet die Epoche eben eine Etappe der byzantinischen Kirchengeschichte, in der ihr grundlos ihr ureigenstes Selbstverständnis bestritten wurde, wogegen sie sich heftig wehrte und schließlich obsiegte. Bedenkt man aber, wie gering de facto der Niederschlag war, den die emphatische Bildertheologie in der Folgezeit buchen konnte, ferner wie wenig die Ikone selbst auch nach ihrem Sieg den gottesdienstlichen Vollzug der orthodoxen Kirche bestimmte, so stellt sich die – historisch gewiß fast absurde – Frage, ob sich der ganze Kampf gelohnt hat. Das Selbstverständnis der byzantinischen Kirche, wie es in der überwältigenden Mehrheit der Quellen zwischen 843 und 1453 zum Ausdruck kommt, hat mit Bilderkult wenig zu tun. Sollte man anzunehmen geneigt sein, dieses Selbstverständnis gipfle schließlich in der Theologie des Hesychasmus des 14. Jahrhunderts, so fordert es geradezu das Hinausgehen über den Ikonenkult als eine Vorbedingung der letzten religiösen Vollendung. Theologiegeschichtlich betrachtet bleibt die Epoche merkwürdigg episodisch. Fast ist man geneigt, in der Logomachie den Hauptgrund für die Heftigkeit der Auseinandersetzungen zu sehen, jedenfalls in dem geringen Willen, Fragen disziplinärer Natur auf disziplinärer Ebene zu belassen. Abstrahiert man von den zumeist aus der Luft gegriffenen Spekulationen von griechischer Bildhaftigkeit und asiatischer Bildlosigkeit, so bleibt als massiver Hintergrund jener Gegensatz zwischen Zeloten und Gemäßigten, der keiner Epoche fremd ist und nur jeweils wartet, bis eine besonders dramatische Gelegenheit auftaucht, die ihm Virulenz garantiert. Es bleibt auch der Gegensatz zwischen einer „aufgeklärten" Religiosität und einer massiveren, die auf Sehen und Tasten ausgerichtet ist, um der Glaubensinhalte habhaft zu werden.

Daß im übrigen der Bilderkult dazu geführt habe, die orthodoxe Kirche mit einem Charakteristikum zu versehen, das sie wesentlich von der lateinischen Kirche des

der unter der Bezeichnung geht: Narratio de Theophili imperatoris absolutione et imaginum restitutione. Textbeispiele bei W. Regel, Analecta byzantino-russica, Petersburg 1891, 19–39; vgl. dazu Grumel, Regest 414. 415. 27 Die Definition der Synode ist ungedruckt. Genaue Darstellung der Ereignisse bei J. Gouillard 119 ff. Grumel, Regest 416–418. Zur Einsetzung des Orthodoxie-Festes im Jahre 844 Grumel, Regest 425; Gouillard 129 ff.; Text des Synodikons der Orthodoxie a. a. O. 45 ff. 28 Grumel, Regest 422. 29 E. v. Dobschütz,

Westens abhob, mag richtig sein, so weit die Weise der theologischen Argumentation betroffen ist. Nicht aber für die praktische Religiosität. Denn trotz der karolingischen Bildertheologie nimmt der Bilderkult, der Reliquienkult, das Andachts- und das Gnadenbild, die Religion des Sehens und Betastens im Westen nicht viel weniger überhand als im Osten.

843 war ein Abschluß wie 787. Aber ebenso wie damals bleiben ungelöste und mißliche Reste, deren Aufarbeitung jenen Patriarchen obliegt, die den Sieg des Bilderkultes synodal durchgesetzt haben. Methodios ergeht es nicht besser als Tarasios. Immer noch und nach den erlittenen Verfolgungen ihrer großen Führer erst recht betrachteten sich die Studiten als eine Art Kontrollinstanz der Orthodoxie. Zwar lag auch Methodios daran, den Episkopat von all den Elementen zu reinigen, die mit den Ikonoklasten paktiert hatten. Abgesetzt wurde, wer sich den ikonoklastischen Patriarchen angeschlossen hatte und wer von solchen Bischöfen die Weihen empfangen hatte[28]. Wiederum erhob sich das Problem, wie die Lücken zu füllen waren, wenn man nicht aus jedem Studiten einen Bischof machen wollte. Und wiederum ging es nicht anders, als daß man bei qualifizierten Kandidaten über gewiße kanonische Mängel und Irregularitäten hinwegsah. Die Opposition der Studiten schlug hohe Wellen[29]. Aber energischer als Tarasios, wollte Methodios nicht lange zusehen und verlangte von ihnen, daß sie all das verurteilten, was Theodoros Studites und andere gegen die Anwendung der Oikonomia geschrieben hatten[30]. Jetzt kam es zum Schisma. Vielleicht wollte Methodios wieder einlenken, aber er starb zu früh, im Jahre 847.

4. Mönche und Ketzer

Quellen und Literatur: Siehe die allgem. Bibliographie S. 67; Ch. Astruc u. a., Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure, Travaux et Mémoires 4 (1970) 1–226; J. Gouillard, L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle, Travaux et Mémoires 1 (1965) 299–324; N. Garsoïan, Byzantine heresy. A reinterpretation, DOP 25 (1971) 85–113.

Das bedeutendste Ereignis in der Geschichte des Klosterwesens der Zeit ist die Wiederbelebung einer alten Gründung des 5. Jahrhunderts in Konstantinopel, des *Studiu*-Klosters[1], durch *Platon* und seinen Neffen *Theodoros*. Platon war Abt des Klosters *Symbola* auf dem bithynischen Olymp, das er bis 780 leitete, offenbar ungestört von den Ikonoklasten. In diesem Jahre kehrte er nach Konstantinopel zurück und veranlaßte seine ganze Familie, ihren Haushalt aufzulösen und ihm auf das Familiengut *Sakkudion* in Bithynien zu folgen, wo er eine Art Hauskloster einrichtete und leitete. Seinen Neffen ließ er 787/8 zum Priester weihen, und als er 794 resignierte, bestellte er ihn zu seinem Nachfolger. Es war die Zeit des möchianischen Streites. Onkel und Neffe nahmen daran lebhaftesten Anteil und mußten von 795 bis 797 in die Verbannung. Ein Jahr später verließen sie, geplagt von räuberi-

Methodios und die Studiten, ByzZ 18 (1908) 41–105; Gouillard 127ff. 30 Grumel, Regest 431–435; das Dekret, welches „Hausarrest" über die Studiten verfügt: I. Doens–Chr. Hannick, Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios, Jahrbuch d. Österr. Byzantinistik 22 (1973) 93–102.

1 Janin, Eglises et monastères 444–455; E. Marin, De Studio coenobio Constantinopolitano, Paris 1897. 2 MPG 99, 1681–1824. Neben den Katechesen des Theodoros besitzen wir

schen Überfällen, Sakkudion und restaurierten das verfallene Studiu. Theodoros machte daraus ein Kloster, das ganz seinen persönlichen Idealen entsprechen sollte und wo er wie ein allmächtiger Pater familias eine getreue Klientel regieren wollte. Das Original seiner Regel ist nicht mehr vorhanden, doch die Bearbeitungen[2], welche wir kennen, dürften nicht allzu weit abgewichen sein. Außerdem unterrichten uns seine zahlreichen Katechesen über alles Wissenswerte. Basileios der Große ist die Lieblingslektüre des Theodoros, und dementsprechend wird aus Studiu ein durchorganisiertes Koinobion, nicht nur eine „Kommunität von Eremiten". Das Prinzip der Armut wird radikal durchgeführt, bis zu peinlichen Recherchen nach versteckten Kleinigkeiten. Ὑποταγή, Gehorsam, ist das höchste Prinzip – Gehorsam gegenüber einem monarchischen Abt, der keine Polyarchia dulden darf, selbst wenn der Ökonom des Klosters dahinter steht. Dieser Abt ist Geistträger und damit der geborene „geistliche Vater" seiner Mönche und ihres Gewissens – er allein! Liturgie und Handarbeit wechseln ab; für „Theoria", also die anachoretische Kontemplation, ist kaum Platz. Für geistige Beschäftigung sorgt eine Bibliothek, Schreibstuben sind vorhanden, und von Kalligraphen ist die Rede, weshalb denn dem sogenannten studitischen Scriptorium gern eine hohe Bedeutung in der Entwicklung der Minuskel zugeschrieben wird[3].

Theodoros hatte zunächst offensichtlich Erfolg; andere Klöster schlossen sich ihm an, und es muß etwas wie eine studitische Kongregation gegeben haben. Doch in der zweiten Phase des Bilderstreites konnte er durchaus nicht immer auf die Gefolgschaft seiner Mönche rechnen, wie denn überhaupt das Kloster im Laufe des 9. und 10. Jahrhunderts an Profil verliert.

In Konstantinopel ist Studiu zunächst das einzige Kloster von Rang und kirchenpolitischer so gut wie mönchischer Prägnanz. Aber der bithynische Olymp verliert wenig von seiner Bedeutung. Freilich sind die Folgen ikonoklastischer Übergriffe, sarazenischer Räubereien und innerer Schwierigkeiten, resultierend aus dem nie gefundenen Ausgleich zwischen reiner Anachorese und Koinobion, nicht zu übersehen. Die Hagiographie berichtet darüber genugsam. Soldaten dringen in ein Frauenkloster ein, während die Nonnen ihr Chorgebet verrichten; die Äbtissin aber ist nicht zur Hand, weil sie in abgeschlossener Zelle der geistlichen „Ruhe", der Hesychia, pflegt. *Stephanos der Jüngere* lebt als Abt fern von seinen Mönchen, die zum Nachtgottesdienst zu ihm auf den Berg klettern müssen, usw. Hier half es auch wenig, daß dieses ganze Klosterland von der Propontis über den Olymp und Prusa bis zum Golf von Mundania einen Archimandriten, d.h. einen Oberabt, hatte, der nicht selten im *Agauron*-Kloster in der Nähe von Prusa residierte[4].

Nach dem ersten Bilderstreit entstehen Neugründungen, so *Sigriane,* das Kloster des Chronisten und Bekenners *Theophanes*; dann das *Eustachioskloster,* gegründet vom hl. *Joannikios,* und eine Stiftung des Patriarchen Tarasios, das *Abramitenklo-*

zahlreiche Epigramme, in denen die verschiedenen Klosterämter charakterisiert und asketisch angepriesen werden. Ausgabe von P. SPECK, Theodoros Studites, Iamben auf verschiedene Gegenstände, Berlin 1968. 3 J. LEROY, La vie quotidienne du moine studite, Irénikon 27 (1954) 21–50; DERS., La réforme studite, in: Il monachesimo italo-greco, Rom 1958, 181–214; DERS., Studitisches Mönchtum, Graz–Wien–Köln 1969. 4 Topographische Studien zu diesem Klosterland: R. JANIN, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris 1975; C. MANGO–I. ŠEVČENKO, Some churches and monasteries on the southern shore of the sea of Marmara, Dumbarton Oaks Papers 27 (1973) 235–277; B. MENTHON, Une terre de légende, l'Olympe de Bithynie, Paris 1935. 5 Bes. wichtig die Kanones 12–14 und 18–22; RHALLES–

ster bei Prusa. Es bleibt aber immer bei der Mischung von Koinobion, Laura und Einsiedelei, und es bleibt bei der Wanderfreudigkeit, die nur mit kanonistischer Finesse mit der vom Konzil von Chalkedon vorgeschriebenen „stabilitas loci" zu vereinbaren war. Was Theodoros Studites in Konstantinopel versuchte, ging an den bithynischen Klöstern in der Hauptsache spurlos vorüber.

Das Konzil von Nikaia (787) versuchte durch seine kanonische Gesetzgebung einige der Schäden zu heilen, die sich im Laufe des Bildersturms bemerkbar gemacht hatten, die aber ohne Zweifel nicht durchweg auf die Ikonoklasten zurückgingen[5]. So wurde eingeschärft, daß kein Abt etwas von den Gütern des Klosters verkaufen dürfe und daß es nicht gestattet sei, sie an Personen außerhalb des Klosters zu übertragen. Es scheint, daß Kolonen des Klosters eigenmächtig an „Potentes" verkauften. Aus ganzen Klöstern sind offenbar allgemeine Herbergen geworden, z.T. geführt von Mönchen. Doppelklöster haben sich wieder etabliert, oder Nonnen sich einfach in Männerklöstern einquartiert. Auch Nikaia vermochte es nicht, mit diesen Übelständen für immer aufzuräumen.

Vielleicht charakterisiert die Gesamtlage nichts so gut wie die Tatsache, daß die Epoche des Ikonoklasmus, sieht man von Theodoros Studites und seinen besonderen Idealen ab, sowie von Joannes Damaskenos, der in Palästina lebt, keinen profilierten Theologen hervorbringt, der in etwa die Tradition eines Maximos fortführen würde. Die asketische und mystische Theologie ist in dieser Zeit zum Schweigen verurteilt.

Das II. Nicaenum suchte durch seine *Kanones* nicht nur wieder einige Ordnung in das vom Ikonoklasmus mitgenommene Mönchtum zu bringen, es wollte auch ganz allgemein die Beachtung des kanonischen Rechtes einschärfen. Voraussetzung für eine Bischofsweihe sollte es sein, daß der Kandidat nicht nur den Psalter kenne und belesen in der Hl. Schrift sei, sondern auch verspreche, die Kanones zu studieren. Scharf verurteilt das Konzil auch die Einmischung der Laien in die Wahl eines Bischofs, die nun – unter Ausschluß der Laien – ganz den Mitbischöfen reserviert wird. Simonie in jeder Form scheint gang und gäbe gewesen zu sein. Nichts ist dafür bezeichnender als die Tatsache, daß ein Kanon jene in Schutz nehmen zu müssen glaubt, die ohne irgendwelche finanzielle Leistungen in der Kirche zu Amt und Würden gekommen waren[6].

Wie weit sich Patriarch Nikephoros um die Weiterentwicklung des kirchlichen Rechts bemüht hat, bleibt unsicher. Gewiß ist, daß er Teile der Fastenvorschriften neu gefaßt hat[7]. Ganze Sammlungen ritueller und monastischer Vorschriften, die ihm zugeschrieben werden, sind aber von zweifelhafter Echtheit[8].

Wie zu erwarten, hatten die Patriarchen der Zeit auch wieder mit dem *Paulikianismus* zu tun[9]. Ihr Chef, *Gegnesios-Timotheos,* wurde gelegentlich in Konstantinopel denunziert, vom Kaiser aufgefordert, sich zu stellen, und dem Patriarchen zum Verhör überstellt – wahrscheinlich handelt es sich um den Patriarchen Germanos und nicht um Anastasios. Nach Petros Sikeliotes verstand es Gegnesios glänzend, sich der Schlinge zu entziehen. Er bekannte sich zu allen Riten, von denen ihm der Patriarch vorhielt, daß er sie verachte, indem er jeden Ritus mit einer mentalen Reserve symbolisch faßte. Vielleicht hat er auch nur abgeschworen und sich, zurückgekehrt, mit Metaphorik verteidigt! Jedenfalls stellte ihm der Kaiser eine Urkunde aus, die ihn vor Maßnahmen der Provinzbehörden und Bischöfe schützte.

Potles II, 592ff. Joannou I, 1, 266ff. 6 Kanon 5. 7 Grumel, Regest 403. 8 Grumel, Regest 405–407. 9 Literatur siehe S. 64. 10 Theophanes 488 (de

Seiner Missionstätigkeit scheint, nachdem er sein Hauptquartier gewechselt hatte, kein Hindernis mehr in den Weg gelegt worden zu sein. Vielleicht hing diese Freiheit mit den Wirren der ersten ikonoklastischen Periode zusammen, in denen die paulikianische Häresie weniger auffiel als früher, da es ohne Zweifel Affinitäten zwischen Ikonoklasten und Paulikianern gab, die freilich nichts mit einem Kausalzusammenhang zu tun haben.

In der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erreicht missionarisch der Paulikianismus mit seinem „Parakleten" *Sergios-Tychikos* seinen Höhepunkt. Und obwohl Sergios selbst gegen Gewalttätigkeiten war, beginnt schon jetzt die militante Phase der Sekte. Kaiser Nikephoros I. unternahm nichts gegen sie, was ihm seitens des Chronisten Theophanes den Vorwurf einbringt, ein glühender Verehrer der Paulikianer gewesen zu sein [10]. Derselbe Chronist verteidigt dann auch den Patriarchen Nikephoros I. gegen die Studiten. Der Patriarch hatte zu härtesten Maßnahmen, auch zur Todesstrafe, aufgefordert [11]. Und Kaiser Michael I. hörte auf ihn. Nach Theophanes hätten sich damals schon einflußreiche Gruppen von Paulikianern in der Hauptstadt befunden, die sich mit den Ikonoklasten und anderen verbanden, um gegen die Politik des „christusliebenden" Michael Propaganda zu machen [12].

In ihrem alten Zentrum im Pontos reagieren die Paulikianer gegen die Maßnahmen der Kaiser mit Gewalt. Bei Gelegenheit bringen sie Bischof und Gouverneur ums Leben. Kaiser Theophilos sieht keinen Grund, nicht wiederum mit Todesurteilen zu antworten. Dabei ist allerdings kaum mehr nur von Glaubensfragen die Rede: Die Paulikianer haben längst begonnen, da und dort mit den Reichsfeinden, den Arabern, gemeinsame Sache zu machen. Aus der religiösen Gefahr wird die politische.

5. Kirchliche Literatur

Bibliographie: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1958, 473–519.

Hauptthema der Theologie der Zeit ist natürlich der Bilderkult. Aber es ist bemerkenswert, daß diese Thematik doch nur einen Bruchteil der theologischen Schriftstellerei ausmacht – vielleicht ein Beweis dafür, wie rasch die Argumentation erschöpft war, wenn man versuchte, das Problem auf höchster dogmatischer Ebene abzuhandeln [1]. Über ein halbes Dutzend Argumentationsreihen geht es nicht hinaus. Nur vom Patriarchen *Nikephoros* kann man sagen, daß sich sein theologisches Werk so gut wie ganz in der Bildertheologie erschöpft. Bei *Joannes von Damaskos* macht sie sicher keine fünf Prozent aus, und bei Theodoros Studites erreicht sie kaum mehr als ein Fünftel.

Diese „Statistik" kann beim Damaskener nicht überraschen. Fern der byzantinischen Grenzen, aufgewachsen im Dienste der Kalifen und später Mönch in der weltentlegenen Laura des hl. Sabas bei Jerusalem, kam er mit der Bilderproblematik offenbar erst sehr spät, gegen Ende seines Lebens († ca. 750) in Berührung. Sein übriges theologisches Oeuvre [2] aber macht ihn zum bedeutendsten Theologen der

Boor). 11 Grumel, Regest 383 und 384; Theophanes 494–495 (de Boor). 12 Theophanes 496 (de Boor).

1 Vgl. H.-G. Beck, Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975. 2 J.M. Hoeck, Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung, OrChrPer 17 (1951) 5–60; B. Studer, Die

Zeit und darüber hinaus. Die damaligen islamischen Herrscher der sterbenden Umajjadendynastie legten dem geistigen Leben der Christen wenig in den Weg, und *Mar Saba* muß immer noch eine bedeutende Bibliothek besessen haben. Man kann das Hauptwerk des Damaskeners mit Fug als theologische Summe bezeichnen, vorausgesetzt, daß man nicht jene Methoden unterstellt, die für die großen Summen der Hochscholastik bestimmend waren. Auf eine philosophische Infrastruktur kann die byzantinische Theologie des 8. Jahrhunderts nicht mehr verzichten. Fast charakteristisch aber ist es, daß Joannes diese Infrastruktur propädeutisch in einer Einleitung zusammenfaßt, also neben das Hauptwerk stellt und sie damit auch abtrennbar macht. Im Hauptwerk aber ist nicht die „ratio theologica“ das Ziel, sondern Joannes versucht mit Geschick und Glück die große Vätertradition übersichtlich zu ordnen und griffbereit zu machen, ohne den Ehrgeiz, viel Eigenes beizutragen.

Neben diesem Werk, der „Quelle der Erkenntnis“, stehen nicht wenige Vorarbeiten und Nebenarbeiten dogmatischer Natur, asketische Traktate ohne viel mystische Aspirationen, ein umfangreiches hagiographisches und homiletisches Oeuvre, um von einer verwirrenden Menge von Dubia oder Spuria nicht zu reden.

Das Werk des Damaskeners hat auf die nachfolgenden Generationen einen großen Eindruck gemacht, wie die reiche handschriftliche Überlieferung beweist; aber man darf wohl annehmen, daß es eher ein Nachschlagewerk blieb und nicht zum Lehrbuch wurde.

Die genannten vier Fünftel der Schriftstellerei des *Theodoros Studites*[3] die nicht dem Bilderkult gewidmet sind, stehen fast ganz im Dienste der koinobitischen Askese und der allgemeinen christlichen Unterweisung. Theodoros ist damit zu einem der großen Lehrer des byzantinischen Mönchtums geworden, auch wenn dieses der allgemeinen Moral dieser Katechesen mehr Aufmerksamkeit schenkte als den koinobitischen Idealen, die Theodoros voraussetzt und immer wieder predigt. In der Bildertheologie geht seine Emphase über Joannes Damaskenos zum Teil noch hinaus, so z. B. wenn er die Möglichkeit, mit dem Auge des Geistes an die transzendente Wirklichkeit heranzukommen, abhängig macht von der Möglichkeit, diese transzendente Wirklichkeit auch sinnlich und abgebildet zu schauen. Und die Identität zwischen Urbild und Abbild, von der er spricht, mündet gelegentlich in eine Identität „hypostatischer“ Art, was christologischen Mißverständnissen hätte Tür und Tor öffnen müssen, hätte Theodoros seine Terminologie nicht in einem mystischen Halbdämmer belassen.

Von Theodoros unterscheidet sich der Patriarch *Nikephoros*[4] bis zu einem gewissen Grad insofern, als er seine Bilderlehre stark mit der kirchlichen Tradition und mit einer vertieften Ekklesiologie absichert. Deshalb auch sein Bemühen, die Stellen aus alten Vätern, welche die Ikonoklasten anführten, systematisch und sozusagen philologisch als Fälschungen zu erweisen. Und hatte schon Joannes Damaskenos die „Tugend des Sehens“ besonders hervorgehoben, so überbietet ihn der Patriarch hier an Nachdrücklichkeit. Wort und Hören des Wortes sind dem Zweifel ausgesetzt, und die Gefahr der Logomachie liegt nahe. Glauben auf Grund des Sehens ist irrtumslos. Das Bild kann aus sich ebenso Glauben erzeugen wie das Evangelium selbst. Kein Wort von der Möglichkeit mangelnder und falscher Information durch

theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal 1956; allgemeines bei M. Jugie, Jean Damascène, DThC VIII 693–751; vgl. auch G. Richter, Die Dialektik des Johannes von Damaskos, Ettal 1964. 3 Beck 491–496; Lange 217–232; I. Hausherr, S. Théodore Studite, Rom 1926. 4 A. J. Visser, Nikephoros und der Bilderstreit, den Haag 1952; P. J. Alexander, The patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958. 5 I. Ševčenko,

das Bild. Man kann sich die Frage stellen, ob diese Wegwendung von der Lektüre der Bibel, diese Konzentration auf Schmuck und Ausstattung der Kirchen mit Ikonen nicht im Interesse der offiziellen Hierarchie gelegen hat, die damit die Kontroverse um Orthodox oder nicht im Keime zu ersticken imstande war.

Entschieden erst bei Nikephoros begegnet auch das Argument politischer Theologie: wie verwerflich die Intentionen der Bilderstürmer seien, zeige zur Genüge die Tatsache, daß auf den Münzen nun das Kaiserbild den Pantokrator ersetze.

Wenn wir den Chronisten glauben dürfen, die von zahlreichen Bekennern und Märtyrern der Bilderverehrung sprechen, so liegt es nahe, daß dieses Thema auch die Hagiographie der Zeit beherrscht. Die Enttäuschung aber läßt nicht auf sich warten[5]. Die einzige Vita, die den Ereignissen der ersten Phase des Bilderstreites einigermaßen nahekommt, ist diejenige des Märtyrers *Stephanos des Jüngeren* († 764), geschrieben von dem Diakon *Stephanos* im Jahre 806. Weitere mehr oder weniger zeitgenössische Viten sind entweder am Bilderstreit kaum interessiert – so merkwürdigerweise das Enkomion des Studiten Theodoros auf seinen Onkel Platon –, oder sie bewegen sich an den äußersten Rändern des Reiches und kennen die Verhältnisse nur ungenau und vom Hörensagen. Und selbst ihre Zahl geht kaum über drei hinaus.

Weitere Viten über Bekenner der ersten Periode sind sehr viel später entstanden. So gehört die Vita des Patriarchen *Germanos* vielleicht erst ins 10., wenn nicht gar ins 11. Jahrhundert, was dem Verfasser bestenfalls die Möglichkeit beließ, die Sequenzen der Vita des Stephanos oder irgendwelche Chronisten auszuschreiben. Gerade die berühmtesten Märtyrer der ersten Stunde, jene „Zehn", die anläßlich der Entfernung des Christusbildes vom Chalke-Tor im Jahre 730 umgekommen sein sollen, können frühestens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ihren Hagiographen gefunden haben.

Spärlich bleibt auch die authentische und zeitgenössische Hagiographie für die Bekenner der zweiten Periode. Das bedeutendste und farbigste Dokument ist offensichtlich die Vita des Abtes *Niketas von Medikion* aus der Feder eines *Theosteriktos,* die noch vor 844 entstanden ist. Aus all dem ergibt sich, daß die große Masse der Hagiographie, die sich mit Bekennern des Bildkultes befaßt, nicht nur einer späteren Epoche angehört, sondern auch den Bilderstreit im Lichte ferner Epigonen sehen läßt.

Am Ende der Epoche steht ein merkwürdiges Stück Hagiographie aus der Feder des *Ignatios von Nikaia.* Ein Schüler des Tarasios, ließ er sich offenbar nach 815 von der neuen Welle des Ikonoklasmus überrollen und verdankte ihr sogar die Metropolie Nikaia. Als alles verebbte, besann er sich eines Besseren und versuchte, sich frei zu schreiben. Auf sein Konto gehen die Viten der Patriarchen Tarasios und Nikephoros, aber auch jene des Georgios von Amastris und des Gregorios Dekapolites. Und wenn der spätere Patriarch *Methodios,* wie anzunehmen, etwa in den dreißiger Jahren dem hl. Nikolaos einen Text widmete und dabei mit keiner Silbe vom Bilderstreit spricht, mag auch dies ein Kotau vor dem damaligen Establishment gewesen sein. Ähnliches läßt sich von der berühmten Vita des *Philaretos* behaupten, die 822 vollendet wurde und doch des Bilderkultes nicht gedenkt.

Hagiography of the iconoclast period, in: Iconoclasm, ed. by A. Bryer and J. Herrin, Birmingham 1977, 113–131 (hier auch alle nötigen bibliographischen Nachweise).

IV. Von Photios zu Kerullarios

1. Ignatios und Photios

Quellen: Josephi Genesii Regum libri quattuor, rec. A. Lesmüller-Werner et I. Thurn, Berlin 1978; Leonis Grammatici Chronographia, rec. I. Bekker, Bonn 1842; Symeon Logothetes (Ps. Symeon), Chronicon (ed. im Anschluß an Theophanes Continuatus), rec. I. Bekker, Bonn 1838; Photios, Briefe, MPG 102, 585–990; J. N. Balettas, London 1864; A. Papadopulos-Kerameus, Petersburg 1896; Niketas, Vita Ignatii, MPG 105, 487–574; Anti-photiana Collectio, Mansi XVI, 409–457; Nicolai I. Papae Epistolae, MGH Ep. VI, 257–690; Anastasii Bibliothecarii Epistolae, MGH Epp VII, 395–412; Joannis VIII. Papae Epistolae, MGH Epp. VII. – *Literatur:* J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde, Regensburg 1867–1869; F. Dvornik, The Photian schism. History and legend, Cambridge 1948 (Repr. 1970); M. Jugie, Le schisme byzantin, Paris 1941; DThC VII,2, 713–722: Ignace (R. Janin); Catholicisme V 1192–1195: Ignace (V. Grumel); DThC XII,2, 1536–1604: Photius (E. Amann); F. Dvornik, Le premier schisme de Photius, Bull. Inst. Archéol. Bulgare 9 (1935); ders., Le second schisme de Photios, Byzantion 8 (1933) 425–474; V. Grumel, Y eut-il un second schisme de Photius, RScPhTh 12 (1933) 432–457; ders., La liquidation de la querelle photienne, EO 33 (1934) 257–288; J. Haller, Nikolaus I. und Pseudo-Isidor, Stuttgart 1936; DThC VIII, 602–613: Jean VIII (E. Amann); H. Grotz, Erbe wider Willen, Hadrian II., Wien–Köln 1970; F. Dvornik, The patriarch Photius in the light of recent research, Berichte zum XI. Intern. Byzantinistenkongreß (München 1958) Heft III, 2; dazu P. Stephanou und K. Bonis a. a. O. Korreferate, 17–26; F. Dvornik, Photius, Nicholas I and Hadrian II, Byzantinoslavica 34 (1973) 33–50.

Als Patriarch Methodios im Juni 847 starb, mußte sich bei der Bestellung eines neuen Patriarchen herausstellen, wie stark die einzelnen Parteien und Gruppen waren; eine ganze Reihe von Kandidaten wurde besprochen. Einer der prominentesten Namen war der des *Gregorios Asbestas,* Erzbischof von Syrakus, Landsmann des verstorbenen Patriarchen und offenbar auf seine Linie der Oikonomia eingeschworen [1]. Daß die extreme mönchische Partei gegen ihn agitieren würde, war klar. Sie konnte auf die frömmelnde Kaiserin *Theodora* rechnen, andererseits aber kaum auf eine Mehrheit in der Wahlsynode. So gewann sie die Kaiserin zu einem unkanonischen Vorgehen [2], d.h. sie ernannte ohne Rücksicht auf die Synode den Mönch *Ignatios,* Sohn des ehemaligen Kaisers Michael I. Rhangabe (811–813) zum neuen Patriarchen. Asbestas und seine Gruppe waren damit gewiß nicht einverstanden, beugten sich aber doch dem Willen der Herrscherin. Die Eiferer konnten triumphieren. Schließlich war Ignatios zunächst kirchenpolitisch noch nicht hervorgetreten; aber es zeigte sich rasch, daß er doch der Mann der Zeloten war, jedenfalls insofern, als er in seiner geistigen Haltung mit ihnen übereinstimmte und – um das mindeste zu sagen – ihre politischen Querschläge nie zu verhindern trachtete, so daß sie seine Schwäche weidlich auszunützen imstande waren. Daß er die gebannten Studiten wieder in die Kirchengemeinschaft aufnahm, ist fast selbstverständlich und konnte auch von seinen Gegnern nicht gegen ihn ausgeschlachtet werden, da Methodios selbst an einer solchen Versöhnung gelegen war [3]. Aber schon bei seiner Weihe zum

1 V. Grumel, Le schisme de Grégoire de Syracuse, EOr 39 (1941–1942) 257–267; Asbestas soll eine Biographie des Patriarchen Methodios geschrieben haben, die bisher jedoch nicht entdeckt wurde. 2 Die Vita des Ignatios schweigt sich über eine kanonische Wahl aus, obwohl ihr Verfasser daran größtes Interesse gehabt haben müßte. Vgl. MPG 105, 501. Auf der Synode von 861 konnte sich Ignatios selbst nur auf seine Berufung durch die Kaiserin stützen. 3 Dazu das kritische Exposé zu Grumel, Regest 430. 4 Grumel, Regest 445. Zu

Bischof beging er einen kapitalen Fehler. Er verwies Gregorios Asbestas, der an der Konsekration teilnehmen wollte, feierlich aus dem Gotteshaus[4]. Was die formalen Gründe dafür abgab, wird sich kaum noch ausmachen lassen. Vielleicht haben die Extremisten dieses Opfer dem Patriarchen von vornherein abverlangt, weil sie in Gregorios das Haupt der Gegenpartei sahen. „Irregularitäten", wie sie in der Politik des Methodios notwendig waren, Gregorios mit in die Schuhe zu schieben, dürfte nicht schwer gewesen sein. Mit seiner Brüskierung traf man die ganze vorausgegangene Phase der Kirchenpolitik. Nicht lange nach diesem Affront ließ Ignatios, um die kanonistische Begründung nachzuliefern, Gregorios und seine unmittelbaren Anhänger von einer Synode suspendieren und exkommunizieren. Gregorios appellierte an Papst *Leo IV.* (847–855). Rom bestritt zunächst das Recht des Ignatios, einen Bischof ohne päpstliche Billigung zu bannen[5]. Daß Ignatios für eine solche Stellungnahme wenig Verständnis aufbrachte, läßt sich denken. Das päpstliche Verdikt erklärt sich wohl nur unter der Voraussetzung, daß der Papst Süditalien – Asbestas war Erzbischof von Syrakus – und das Illyricum immer noch rechtlich als seinem Patriarchat zugehörig betrachtete. Ignatios wurde aufgefordert, Vertreter nach Rom zu entsenden, die auf die Vorwürfe der Delegierten des Asbestas gegen ihn antworten sollten. Inzwischen betrachtete der Papst die Maßnahmen gegen Asbestas als null. Ignatios entsandte den Mönch *Lazaros* nach Rom, um Bericht zu erstatten und um Billigung der Absetzung des Asbestas nachzusuchen. Aber weder Leo IV. noch *Benedikt III.* (855–858) willfahrten diesem Verlangen. Rom gegenüber hatte Ignatios nie eine glückliche Hand – beispielsweise verblüffte er Leo IV., indem er ihm ein Pallium übersandte, was doch ausschließliches Recht des Papstes nach dessen Vorstellungen war. Von der Fortentwicklung päpstlichen Selbstbewußtseins und primatialer Vorstellungen wußte man in Byzanz wenig, waren doch mehr als fünfzig Jahre vergangen, seitdem man mit Rom praktisch nichts mehr zu tun gehabt hatte.

Wichtiger war, daß sich Ignatios auf dem politischen Parkett nicht zurechtfinden konnte. Er wurde zu einer Schlüsselfigur in einer Auseinandersetzung, die mit Kirchenpolitik nur noch am Rande zu tun hatte.

Nach dem Tode des Kaisers Theophilos 842 wurde dessen Sohn *Michael III.*, damals drei Jahre alt, Hauptkaiser; die Macht aber übernahm die Kaiserin-Mutter Theodora, die ihr ganzes Vertrauen ihrem Minister Theoktistos schenkte, der es verstand, den ehrgeizigen Bruder der Kaiserin, *Bardas*, gänzlich auszuschalten[6]. Wie so oft bei besonders frommen byzantinischen Kaiserinnen, kühlt die Religiosität die Lust an der Ausübung der Macht nicht ab. So wenig Kaiserin Eirene bereit war, ihren Sohn Konstantin VI. mündig werden zu lassen, so wenig Theodora. Der heranwachsende Michael hat bald gelernt, sich statt dessen zu amüsieren; ob er ein starkes Interesse an der Alleinherrschaft entwickelte, läßt sich bezweifeln. Für Bardas aber, der mitansehen mußte, daß sogar seine unbedeutende Nichte *Thekla* offiziell als Mitherrscherin bezeichnet wurde, war Michael das beste Werkzeug seines politischen Ehrgeizes. Theodora tat nichts, um Michael auf die Alleinherrschaft vorzubereiten, ja, sie vereitelte sogar seine Ehewünsche. So griff Bardas zur Selbsthilfe. 856, als Michael ca. 17 Jahre alt war, ließ er Theoktistos ermorden und Michael durch den Senat zum Selbst- und Alleinherrscher ausrufen. Theodora wurde entmachtet.

den vorausgegangenen Streitigkeiten Vita Ignatii MPG 105, 512. 5 Zur Haltung der Päpste Leo IV. und Benedikt III. vgl. MG Epp. V 589 und VI, 500. 6 Vgl. H. Grégoire, Etudes sur le neuvième siècle, Byzantion 8 (1933) 515–550; F. Dvornik, Patriarch Ignatius und Caesar Bardas, Byzantinoslav. 27 (1966) 7–22. 7 Vita Euthymii jun., ed. L. Petit, RevOrChr 8

Michael aber übertrug die Leitung der Geschäfte sofort an Bardas, der im Laufe der Zeit bis zur Würde eines Caesar emporstieg. Ignatios hat all dies offenbar höchlich mißbilligt und aus seiner Abneigung gegen Bardas kein Hehl gemacht. Er blieb nach wie vor der besondere Vertraute der abgesetzten Kaiserin Theodora, die noch im Palast wohnte, und scheint die Propaganda gegen den neuen Regenten nicht ohne Befriedigung zur Kenntnis genommen zu haben. Als sich das böswillige Gerücht verbreitete – von mehr als einem Gerücht spricht kein einziger der Historiker, auch wenn sie die Partei des Ignatios ergreifen –, Bardas pflege blutschänderischen Umgang mit der Frau seines verstorbenen Sohnes, stellte der Patriarch keine Untersuchung an, sondern schloß den Regenten vor aller Öffentlichkeit vom Empfang der Eucharistie aus. Bardas war zum Gegenschlag gerüstet. Die Exkaiserin hat offenbar weiterhin gegen Bardas konspiriert; so verbannte sie Bardas aus dem Palast in ein Kloster, und Ignatios sollte sie als Nonne einsegnen und damit den Vorwurf entkräften, von der Konspiration gewußt zu haben. Ignatios weigerte sich, vielleicht nicht, weil er schuldig war, sondern nur aus Loyalität gegenüber einer Kaiserin, die ihn zum Patriarchen gemacht hatte. Als kurz darauf neue Verschwörungen entdeckt wurden und der Patriarch für den verhafteten Hauptschuldigen eintrat, war für Bardas das Maß voll. Er ließ den Patriarchen als Hochverräter deportieren. Elf Jahre eines Pontifikats waren damit vorüber, die außer Querelen keine Spur in der religiösen Geschichte der byzantinischen Kirche hinterlassen haben, – vor allem keine Spur einer Appeasement-Politik gegenüber dem Dissens der Parteien.

Über das weitere Verhalten des Patriarchen sind sich die Quellen, die fast ausnahmslos Partei sind, nicht einig. Aber eine der vertrauenswürdigsten aus der Feder eines Ignatianers (Metrophanes von Smyrna), kombiniert mit der nüchternen Vita des hl. Euthymios († 898), macht es höchst wahrscheinlich, ja sicher, daß Ignatios schließlich das Vergebliche weiteren Widerstandes einsah, „teils wegen seiner eigenen Vorliebe (für ein zurückgezogenes Leben), teils unter dem Druck von außen“ [7]. Selbst die fünf extremsten unter seinen bischöflichen Anhängern überzeugte er schließlich von der Notwendigkeit seiner Resignation und der Wahl eines neuen Patriarchen, vorausgesetzt, daß dieser „zu unserer Kirche in Christo“ gehöre. Die Ausgangslage war nicht weniger schwierig als 847. Die Kandidatur des Asbestas scheint von den Führern der Gemäßigten erwogen worden zu sein, aber seine Stellung war denn doch zu exponiert. Andere Kandidaten wiederum wurden von den Leuten um Asbestas abgelehnt. So kam schließlich *Photios* [8] ins Gespräch – durchaus nicht der Kandidat der ersten Stunde, sondern der eines endlichen Kompromisses. Er empfahl sich durch seine Neutralität. Kirchenpolitisch wußte man offenbar wenig von ihm. Als Gelehrter war er schon damals berühmt, als Chef der kaiserlichen Kanzlei konnte man politisches Gespür von ihm erwarten. Daß er auf diesen Posten von Theoktistos und nicht von Bardas befördert worden war, konnten die Extremisten gutheißen; daß der Patriarch Tarasios sein Onkel war und er aus einer Familie stammte, die unter den ikonoklastischen Kaisern zu leiden gehabt hatte, empfahl ihn der Kirche als solcher. Die verwandtschaftlichen Verbindungen aber mit Bardas waren ebenso Verbindungen mit der Exkaiserin; als Parteigänger des Bardas kann er Zeit seines Lebens nicht bezeichnet werden. Der Wahl schien nichts

(1903) bes. 178 f.; Metrophanes v. Smyrna: Mansi XVI, 416. Der Text der Abdankung nach der Vita Ignatii: MPG 105, 521. Vgl. Grumel, Regest 455. 8 H. Ahrweiler, Sur la carrière de Photius avant son patriarcat, ByzZ 58 (1965) 348–363; P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, 179 ff. 9 Das Dokument ist nicht im Wortlaut erhalten,

im Wege zu stehen. Doch jetzt verlangte Ignatios als Wahlkapitulation eine Ehrenerklärung für seine Person und das Versprechen des Kandidaten, nichts gegen ihn zu unternehmen. Dabei ist ein Dokument herausgekommen, das Photios vor der Wahl unterschrieb, das jedoch offenbar unterschiedlichen Deutungen offenstand[9]. Für Photios bedeutete es, daß er Ignatios wegen seiner fragwürdigen Bestellung zum Patriarchen und wegen der politischen Vorwürfe, die ihm gemacht worden waren, nicht mehr behelligen würde; für die Ignatianer aber, daß der „eigentliche" Patriarch immer noch Ignatios war und sein Nachfolger ganz auf dessen kirchenpolitische Linie einzuschwenken habe. Würde der neue Patriarch seine Zusagen nicht halten, wäre Ignatios ipso facto wieder legitimer Patriarch. Daß sich Photios diese Interpretation nicht zueigen machen konnte, ist klar; dies hätte ihm jede Annäherungspolitik unmöglich gemacht und in keiner Weise den Erwartungen der Regierung entsprochen, auf deren Konsens er angewiesen war. Der Konflikt konnte nicht ausbleiben. Und auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe ihn Photios seit dem ersten Tag gewollt. Unter den ihn weihenden Bischöfen – das byzantinische Recht setzt drei voraus – war Gregorios Asbestas. Er war zwar aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Hauptkonsekrator – dies war nach altem Recht sicherlich der Metropolit von Herakleia oder in dessen Vertretung der „Protothronos" von Kaisareia in Kappadokien –, aber beteiligt war er jedenfalls. Daß Rom die Verurteilung des Asbestas durch Ignatios zunächst nicht anerkannte, dürfte Photios bekannt gewesen sein. Da Ignatios selbst in Rom um Billigung seiner Maßnahme gebeten hatte, mußte er auch die Ablehnung als rechtlich verbindlich hinnehmen. Die definitive Entscheidung Roms ließ nun schon fast zehn Jahre auf sich warten, und ob Rom Asbestas in der Zwischenzeit als „suspensus" betrachtete, ist fraglich. So mochte sich Photios kirchenrechtlich salviert fühlen. Aber ein Affront für die Ignatianer war es auf jeden Fall. Es bleibt allerdings die Frage, ob die Gruppe der Gegner des Ignatios die Beteiligung des Asbestas am Konsekrationsakt nicht zur Bedingung für ihre Zustimmung zur Wahl des Photios gemacht hat. Es scheint fast, als habe die Beteiligung des Asbestas am Weiheakt zunächst keine heftigen Reaktionen ausgelöst. Diese ließen aber nicht allzu lange auf sich warten. Und wiederum scheint es die Innenpolitik und nicht primär die Kirchenpolitik gewesen zu sein, die Photios in Gefahr brachte. Die Extremisten waren weder mit dem Sturz des Ignatios noch mit dem der Kaiserin Theodora und dem neuen Kurs unter Bardas einverstanden. Man darf annehmen, daß schon damals jene üble Propaganda einsetzte, die das Andenken an den gewiß nicht bedeutenden Kaiser Michael für lange Jahrhunderte verzerren sollte. Die kaiserliche Polizei trat auf den Plan, und sie scheint nicht glimpflich verfahren zu sein. Da zwischen den Anhängern des Ignatios und den konspirativen Kreisen kaum unterschieden wurde, vielleicht auch nicht unterschieden werden konnte, ließ sich – wiederum ein Beleg für die Tragweite des Prinzips der politischen Orthodoxie – überkreuz bald dieser, bald jener Aspekt in den Vordergrund stellen. Die Anhänger des Ignatios verfuhren dabei offensichtlich so, daß sie die Verwantwortung für die Verfolgung, die sie als religiöse interpretierten, weniger Bardas als Photios in die Schuhe schoben. Es scheint jedoch sehr zweifelhaft, daß Photios mit diesen Maßnahmen einverstanden war, beklagte er sich doch gelegentlich bei Bardas, dieser mache ihm mit seinen Polizeiaktionen die Hälfte seiner, des Photios, Anhängerschaft abspenstig[10]. Nachdem nun aber die Ignatianer die Wahlkapitulation des

wird aber häufig zitiert; vgl. GRUMEL, Regest 456. 10 GRUMEL, Regest 461. 463. 470. 11 Die Dokumente fehlen, aber der Vorgang ist gut bezeugt. Vgl. GRUMEL, Regest 458

Photios von diesem für gebrochen erachteten, versammelten sie sich in der Eirene-Kirche, erklärten Photios für abgesetzt und Ignatios zum rechtmäßigen, regierenden Patriarchen. Ignatios hat gegen diese „Wiedereinsetzung" offenbar nicht protestiert. Nun mußte Photios sich als nicht mehr gebunden betrachten und den Fall Ignatios, wollte er nicht verlieren, endgültig bereinigen. Er rief im Jahre 859 in der Apostelkirche eine Synode zusammen, welche die Beschlüsse der Gegner für ungültig erklärte, Ignatios endgültig absetzte und für den Fall der Nichtunterwerfung mit dem Kirchenbann bedrohte [11]. Die Folgen waren tätliche Auseinandersetzungen; die Regierung griff wiederum rüde durch, offenbar weil sie sich durch die Ignatianer selbst bedroht fühlte. Was jedoch die Zahl der aufsäßigen Bischöfe anlangt, so waren es kaum mehr als 10 bis 15, während nicht weniger als 170 die Beschlüsse der Synode in der Apostelkirche annahmen [12]. Die Rebellen wurden abgesetzt, und an ihre Stelle weihte Photios getreue Gefolgschaftsleute. Auch Äbte mußten auf ihre Klöster verzichten, ohne daß sie weiter verfolgt worden wären. Die einfachen Klosterinsassen selbst scheinen am Streit ohnedies kein großes Interesse gezeigt zu haben.

Endlich glaubt Photios freie Hand zu haben, und er schickt seine Inthronistika an den Papst [13] und die östlichen Patriarchen [14] im Frühjahr 860. Das Schreiben nach Rom ist wie alle Schreiben bei dieser Gelegenheit allgemein gehalten. Es erklärt, Photios habe die hohe Würde des Bischofsamtes nur widerwillig auf sich genommen, nachdem sich sein Vorgänger „zurückgezogen" habe. Er fügt ein Glaubensbekenntnis an und bittet um das Gebet des Papstes. Die Gesandtschaft, welche das Schreiben zu überbringen hatte, war zugleich eine Gesandtschaft des Kaisers. Michael III. forderte den Papst auf [15], Legaten zu einem vom Kaiser einberufenen Konzil zu entsenden, um letzte Fragen über die Ikonenverehrung zu klären. Vom Falle des Ignatios war, wenn überhaupt, nur en passant die Rede. Jedenfalls regten weder Patriarch noch Kaiser an, ihn nochmals aufzurollen. Für beide war er mit der Synode von 859 endgültig bereinigt. Es ist sowohl vom kaiserlichen wie vom patriarchalen Selbstbewußtsein her äußerst unwahrscheinlich, daß Ignatios im Grunde doch der eigentliche Zweck der Bitte um Entsendung päpstlicher Legaten gewesen sei. Man kann auf diese Vermutung nur kommen, wenn man das Thema Bilderkult für vorgeschoben ausgibt. Doch gibt es Anzeichen, daß die Bilderfeinde noch nicht ganz aufgegeben hatten [16].

Nikolaus I. der neue Papst (858–867) zeigt sich in seinem Antwortschreiben an den Kaiser [17] überrascht, daß ein byzantinischer Patriarch ohne Zustimmung des Heiligen Stuhles habe zurücktreten müssen und man ihn durch einen Laien ersetzt habe. Er verweigert deshalb sowohl die Anerkennung des Photios wie die des Rücktritts des Ignatios, bevor seine Legaten den Fall geprüft und ihm zur endgültigen Entscheidung vorgelegt haben. Außerdem verlangt er vom Kaiser die Rückerstattung des Illyricums und der päpstlichen Patrimonien in Süditalien. Der Brief an den Patriarchen Photios [18] anerkennt dessen Glaubensbekenntnis, tadelt aber seine Weihen, die unter Umgehung der kanonischen Interstitien erfolgt sind. Kämen

und 459; P. Stéphanou, La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens, OChrPer 21 (1955) 291–307. 12 Dvornik, The Photian schism 63 ff. 13 Grumel, Regest 465; MPG 102, 1017–1024. 14 Grumel, Regest 464; MPG 102, 585–593. 15 Dölger, Regest 457. 16 F. Dvornik, The patriarch Photius and iconoclasm, DOB 7 (1953) 67–97; C. Mango, La liquidation of iconoclasm and the patriarch Photios, Iconoclasm, ed. by A. M. Bryer ans J. Herrin, Birmingham 1977, 133–140. 17 MG Epp. VI, 433–439. 18 MG Epp. VI, 440. 19 Hefele–Leclercq IV, 1, 225–277; die Akten des Konzils wurden anläß-

jedoch die Legaten zu einem günstigen Votum, würde er Photios schließlich doch noch brüderlich umarmen.

Die päpstlichen Legaten *Radoald* von Porto und *Zacharias* von Anagni trafen im Winter 860/61 in Konstantinopel ein, die Synode wurde aber erst um Ostern eröffnet [19]. Die lange Zwischenzeit war offenbar nötig, um zu einem Consensus über das Vorgehen zu kommen. Weder der Kaiser noch Photios wollten den Fall Ignatios der römischen Autorität anheimstellen, was Nikolaus gerade zum Hauptthema seiner Legaten gemacht hatte. Sollten die päpstlichen Legaten das Ansehen ihres Herren retten, mußten sie sich zu Zugeständnissen bequemen. Von Bestechung zu reden, wie es die Ignatianer bald taten, ist ziemlich überflüssig. Die Gastgeschenke, welche die Legaten an der Grenze erhielten, entsprechen durchaus den Usancen der Byzantiner im diplomatischen Verkehr. Der vermutlich vor der Synode ausgehandelte Kompromiß besagte offenbar, daß sich Photios und der Hof damit einverstanden erklärten, daß der Fall Ignatios nochmals aufgerollt würde, daß aber anderseits der Akt auch definitiv geschlossen werden müsse, d.h., daß die endgültige Entscheidung an Ort und Stelle und nicht erst in Rom erfolgen dürfe. Jede andere Lösung hätte dem orthodoxen Konzept von einer allgemeinen Synode widersprochen. Als dann die Synode tagte, zeigte sich rasch, daß die Legaten durchaus ihr Selbstbewußtsein bewahrt hatten. Immer wieder setzten sie in wichtigen Verfahrensfragen ihren Willen durch. Selbst Formalia wie das Procedere bei der Eidesleistung und der Einvernahme der Zeugen hatte sich nach ihren Vorstellungen zu richten, und immer wieder gerierten sie sich als die entscheidende Instanz auf dem Konzil. Die Bischöfe auf der Synode ließen durch ihren Sprecher erklären, daß nicht die geringste Notwendigkeit bestehe, über Ignatios in neue Verhandlungen einzutreten, daß sie aber aus Achtung vor der Würde des römischen Stuhls sich mit der Wiederaufnahme des Falles einverstanden erklärten. Die Frage des Illyricums aber ließ Byzanz nicht einmal auf die Tagesordnung setzen.

Es wurde also die Lage des Altpatriarchen Ignatios nochmals erörtert, und sie endete mit seiner feierlichen Amtsentbehrung. Die Legaten waren sicher nicht von vornherein gegen ihn eingestellt; durch Libelli der Ignatianer haben sie wohl auch den Standpunkt der Gegenseite zur Kenntnis gebracht bekommen. In Ignatios aber stritt sich das Bewußtsein rechtzuhaben mit einer unverkennbaren Mißbilligung der römischen Einmischung und des Verhaltens der Legaten, d.h., er benahm sich so ungeschickt, daß er die Legaten bald gegen sich aufgebracht hatte. Der juristische Grund für seine Absetzung wurde in der offenbar bewiesenen Tatsache gefunden, daß er ohne ein Votum der Synode von Kaiserin Theodora zum Patriarchen ernannt worden war. Damit war ipso facto die Legitimität des Photios sichergestellt. Was seinen nicht so recht den Kanones entsprechenden Aufstieg „sine intervallo" vom Laien zur höchsten kirchlichen Würde betraf, so war es dem Patriarchen ein Leichtes, auf seine Vorgänger Tarasios und Nikephoros hinzuweisen, welche von den Legaten nicht wohl desavouiert werden konnten. Die Synode erklärte mit Zustimmung der Legaten auch den Fall Asbestas für abgeschlossen, d.h., seine Verurteilung durch Ignatios für nicht rechtens. Daß nach Abschluß des Verfahrens Ignatios dann doch an den Römischen Stuhl appelliert habe, läßt sich nicht beweisen und ist mehr als unwahrscheinlich.

lich des Konzils von 869/70 vernichtet; ein Auszug, gründend auf dem Bericht der päpstlichen Legaten findet sich in der Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, ed. W. v. GLANVELL, Paderborn 1905, 603–610. Die Kanones der Synode: RHALLES–POTLES II, 647–704 und MANSI XVI, 536–549. Vgl. GRUMEL, Regest 466–468. 20 MPG 102, 593–

Die Legaten kehrten nach Rom zurück. Sie hatten sicherlich die Vollmachten, die ihnen der Papst verliehen hatte, überschritten, aber alles spricht dafür, daß sie Nikolaus von der Richtigkeit ihres Vorgehens überzeugen konnten. Der Primatsgedanke hatte auf dem Konzil offensichtlich gewonnen, und dies war wesentlich wichtiger, als wenn sie unter Protest abgereist wären. Jedenfalls ergriff der Papst gegen sie nicht die geringsten disziplinären Maßnahmen. Im Gegenteil: Radoald ging sehr bald wieder als päpstlicher Legat ins Ausland, und Zacharias kehrte ungehindert in sein Bistum zurück. Andererseits sprach aber der Papst doch keine Anerkennung des Photios aus und behielt damit ein Druckmittel in der Hand, mit dessen Hilfe in der Sache des Illyricums vielleicht noch etwas zu erreichen war. Photios und seine rechtliche Situation wurden zum Einsatz in einem politischen Spiel, mit dem seine Person nichts mehr zu tun hatte. Photios hatte nach Abschluß des Konzils dem Papst ein langes kanonistisch ausgefeiltes Schreiben [20] geschickt, in dem er seinen raschen Aufstieg vom Laien zum Patriarchen rechtsgeschichtlich glänzend rechtfertigte. Er hatte aber auch durchblicken lassen – und dies war es wohl, was den Papst am meisten beeindruckte –, daß er den Forderungen der Legaten in anderen Punkten gern entgegengekommen wäre, hätte sich nicht der Kaiser quergelegt; nach Lage der Dinge konnte darunter nur das Problem des Illyricums verstanden werden. Diese Frage bekam gerade damals eine neue Bedeutung, die weit über einen bloßen veralteten Rechtsanspruch hinausging. Politische Interessen kamen ins Spiel, welche den Papst sowohl wie die Byzantiner, aber auch die Franken und die jungen Nationen der Mähren und Bulgaren berührten. Photios war nur noch ein theoretischer Bezugspunkt und nicht mehr.

Zunächst antwortete der Papst auf das Schreiben des Kaisers [21], der ihm die Konzilsakten übersandt hatte, zurückhaltend freundlich [22], auf das des Photios, der ihn gebeten hatte, sogenannten Pilgern aus Konstantinopel ohne bischöfliche Empfehlungsschreiben kein offenes Ohr zu leihen, hinhaltend und unfreundlich. Er verlangte neue Beweise für die Schuld des Ignatios und ein neues Verfahren [23]. Eine Antwort auf diese Forderung kam nicht, und man darf sich fragen, was denn an neuem Beweismaterial noch hätte geliefert werden können. War im übrigen das Entgegenkommen gegenüber den Forderungen des Papstes auf der Synode von 861, wo man entgegen byzantinischen Rechtsvorstellungen den Fall des Ignatios nochmals verhandelte, nicht mehr als genug? Auch in Sachen Illyricum war bei den Gesandten, die das Schreiben des Kaisers überbracht hatten, nichts zu erreichen. Der Papst wartete geraume Zeit auf neue Botschafter des Kaisers, aber vergeblich. Dafür erschien in Rom der Abt *Theognostos* mit Gefolge, der sich als der bevollmächtigte Geschäftsträger des abgesetzten Ignatios gerierte und Libelli verfaßte, in welchen Ignatios in der Ich-Form von seinem Falle sprach [24]. Die Darstellung der Vorgänge zwischen 858 und 861, die hier geboten wurde, war natürlich rein von den Interessen der Zeloten bestimmt. Jetzt entschloß sich Nikolaus, dieser Lesart ohne weitere Prüfung den Vorzug zu geben. Von einer neuen richterlichen Verhandlung des Falles war keine Rede mehr, auch nicht von neuem Aktenmaterial. Er berief eine Synode in die Laterankirche, wahrscheinlich im August 863, die völlig antiphotianisch einge-

617. 21 Dölger, Regest 460. 22 MG Epp. VI, 442–446; Nikolaus unterrichtete zugleich die östlichen Patriarchen von seiner Entscheidung, MG Epp. VI, 440–442. 23 MG Epp. VI, 450. 24 Mansi XVI, 296–301; MPG 105, 856–861. Wenn sich Theognostos mit Recht als Vertreter des Ignatios ausgeben wollte, dann konnte er dies nur unter der unbewiesenen Voraussetzung, daß dieser von seinem Entschluß abgerückt war, jeden Appell nach Rom abzulehnen. 25 Dazu der Narrationis ordo de Photii repulsione, MG Epp. VI, 556–

stellt war[25]. Das bedeutete, daß jetzt auch die Legaten von 861 büßen mußten. Radoald machte in aller Ehrlichkeit kein Hehl aus der Tatsache, daß er damals seine Kompetenzen überschritten habe, und wurde dafür nach zwei Jahren abgesetzt und exkommuniziert. Ebenso erging es Zacharias. Und jetzt, nach ca. 15 Jahren (!), war für Rom auch der Fall Asbestas eindeutig und klar. Ohne Rücksicht auf das Votum des Papstes Benedikt III. wurde auch er abgesetzt und exkommuniziert. Damit war auch das Schicksal des Photios klar: auch ihn traf die Absetzung und dem von ihm geweihten Klerus wurde jede priesterliche Amtshandlung untersagt. Ignatios aber wurde in seine alte Würde wieder eingesetzt, denn Photios sei „rapax et scelestus adulter, praevaricator und pervasor", und was der Liebenswürdigkeiten mehr sind. Daß im Hintergrund dieser scharfen Kehrtwende des Papstes immer noch das Illyricum stand, lassen Briefe des Papstes Joannes VIII. aus dem Jahre 874/5 erkennen[26], aus denen hervorgeht, daß die Wiedereinsetzung des Ignatios von der Voraussetzung ausging, er würde dem päpstlichen Primat über das Illyricum kein Hindernis in den Weg legen.

Photios hüllte sich in Schweigen. Aber Kaiser Michael antwortete dem Papst mit einem Dokument von unerhörter Schärfe (Sommer 865)[27], worin in der Substanz erklärt wird, der Fall des Ignatios gehe den Papst überhaupt nichts an, und wenn man ihn nochmals aufgerollt habe, sei dies reine byzantinische Gutwilligkeit gewesen. Von einem päpstlichen Interventionsrecht könne nicht die Rede sein; dafür fehle jede historische und juristische Voraussetzung. Die letzte Brücke zu einer Verständigung war eingerissen. Der hochfahrende Ton des Kaisers – Photios kommt als Stilist des Schreibens nicht in Frage! – erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß Michael III. nach der Bekehrung des Bulgaren-Khans *Boris* zum byzantinischen Christentum die Frage des *Illyricums* als durch die Tatsachen aus der Welt geschaffen betrachten konnte. Darin täuschte er sich. Hier aber muß weiter ausgeholt werden.

Schon im Jahre 862/3 hatte der Herrscher des großmährischen Reiches, *Rastislav* (846–70), in Byzanz um die Entsendung von Geistlichen gebeten, nicht so sehr um sein Land zu bekehren, das ja seit langem dem Christentum sich geöffnet hatte, als vielmehr um eine Hierarchie aufzubauen, die ihn von der Salzburger Kirchenprovinz und damit vom politischen Übergewicht des fränkisch-bayerischen Stammesherzogtums befreien würde. Byzanz entsandte den ehemaligen Gouverneur seiner halb slavischen Provinz Strymon, *Methodios,* der inzwischen Mönch geworden war, und dessen Bruder, den Priester *Konstantinos* (später *Kyrillos*)[28]. Rastislav wollte sich offensichtlich gegen zwei Fronten absichern, einmal gegen die bayrische im Westen und gegen seine bulgarischen Nachbarn im Süden, mit denen Kaiser *Ludwig der Deutsche* eben im Jahre 862 sich gegen die Mähren verbündet hatte. Die Kontaktaufnahme mit Mähren mochte den byzantinischen Kaiser darauf aufmerksam machen, was im Norden seines Reiches sich zusammenbraute. Die fränkisch-bulgarische Allianz hatte ihrerseits zur Folge, daß sich der Fürst der Bulgaren, *Boris,* entschied, mit seinem Volk Christ zu werden und damit in die europäische Kulturgemeinschaft einzutreten[29]. Zu diesem Zwecke erbat er sich Missionare von den

561. 26 MG Epp. VII, 294f. 27 DÖLGER, Regest 464. 28 Aus der Fülle der Literatur für unsere Zwecke von besonderer Wichtigkeit: F. DVORNIK, Les Slaves, Byzance et Rome au 9me siècle, Paris 1926; DERS., Les légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance, Prag 1933, 2. Aufl. Prag 1969; K. BOSL, Der Eintritt Böhmens in den westlichen Kulturkreis im Lichte der Missionsgeschichte, in: Böhmen und Bayern, München 1957, 43–64; F. GRIVEC, Konstantin und Method, Lehrer der Slawen, Wiesbaden 1960; F. ZAGIBA, Die bayrische

Franken. Dies war für Byzanz das entscheidende Signal. Byzantinische Truppen marschierten an der bulgarischen Südgrenze auf, und die Flotte demonstrierte an der Westküste des Schwarzen Meeres. Rasch besann sich Boris eines Besseren, holte sich die Missionare aus Byzanz und ließ sich selbst in Konstantinopel taufen. Das bedeutete, daß die Franken leer ausgingen, hieß aber ebenso, daß dieses sagenhafte Illyricum, nun kirchenpolitisch hoch bedeutsam geworden, auch der päpstlichen Kontrolle entglitten war, und dies zu einem Zeitpunkt, da die byzantinische Kirche sich Rom gegenüber so widerspenstig gebärdete. Die juristische Lage war nicht eindeutig. Gewiß konnte man die Abtrennung des Illyricums vom römischen Patriarchatsbereich während der ikonoklastischen Kämpfe als Willkürakt des byzantinischen Kaisers bezeichnen. Aber der Boden, auf dem das erste bulgarische Herrschaftsgebiet entstand, war nur im Westen und Norden altes Illyricum, nicht aber im Süden, d.h., die jetzt bulgarische alte römische Provinz Moesia hatte nie zum römischen Sprengel gehört[30]. Jedenfalls war Nikolaus 861 völlig leer ausgegangen, und diesen Mißerfolg galt es wettzumachen. Der Preis der Anerkennung des Photios wurde damit ein politischer Preis, den Photios selbst gar nicht zahlen konnte. Die päpstlichen Bemühungen sind extensiv, sie beziehen bald das großmährische Reich mit ein; zunächst aber stehen die Bulgaren im Vordergrund. Weder fränkisch-selbstbewußte Missionare noch byzantinisch-selbstbewußtere kommen ihnen gelegen. Die Hilfe kommt von Boris selbst. Ihm war es bei seiner Konversion nicht nur um die Verchristlichung und damit Europäisierung seines Volkes gegangen, sondern auch um eine mehr oder minder autonome Kirche; er wollte einen Patriarchen oder ein entsprechend autokephales Kirchenoberhaupt. Ein solches zu gewähren, lag nicht im Interesse der staatlichen und kirchlichen Politik der Byzantiner, und so vollzog der Bulgare eine Kehrtwende und suchte in Rom, was Byzanz verweigerte. 866 treffen seine Gesandten beim Papst ein, um die Entsendung eines Oberbischofs zu erreichen, während er die priesterlichen Missionare neuerdings wieder bei den Franken erbittet. Stellt man sich die Frage, wieso der Bulgare sich eine solche Wende politisch erlauben konnte, nachdem er zwei Jahre früher dem Druck der Byzantiner nachgegeben hatte, so drängt sich die Vermutung auf, daß die gespannte innenpolitische Lage in Byzanz, wo eben Caesar Bardas ermordet worden war, und der Mörder Basileios der Makedonier offensichtlich nach der Alleinherrschaft strebte, dem Bulgaren ein solches Unternehmen ohne großes Risiko erscheinen ließ. Die Franken jedenfalls entsandten umgehend Missionare mit einem Bischof an der Spitze, und der Papst (wohl noch 866) zwei Bischöfe, *Formosus* von Porto und *Paulus* von Populonia als seine Legaten nebst einer Reihe von Priestern „ad praedi-

Slawenmission und ihre Fortsetzung durch Kyrill und Method, Jahrb. f. d. Geschichte Osteuropas 9 (1961) 1–56. 247–276; G. Stökl, Geschichte der Slavenmission, Die Kirche in ihrer Geschichte II E, Göttingen 2. Aufl. 1976, 75–91; G. Ostrogorsky, The byzantine background of the Moravian mission, DOP 19 (1965) 1–18; J. Macurek, La mission byzantine en Moravie au cours des années 863–885, in: Magna Moravia, Prag 1965, 17–70; P. Duthilleux, L'évangélisation des Slaves: Cyrille et Méthode, Paris 1963; A. P. Vlasto, The entry of the Slavs into christendom, Cambridge 1970; F. Dvornik, Byzantine mission amongst the Slavs, New Brunswick 1970. 29 A. Vaillant – M. Lascaris, La date de la conversion des Bulgares, Rev. des Etudes Slaves 13 (1933) 5 ff.; R. E. Sullivan, Khan Boris and the conversion of Bulgaria, Studies in Medieval and Renaissance History 3 (1966) 53–139; K. Swoboda, L'origine de l'organisation de l'église de Bulgarie et ses rapports avec le patriarcat de Constantinople (870–919), Byzantinobulgarica 2 (1966) 67–81; H.-D. Döpmann, Das Problem der Christianisierung Bulgariens durch Byzanz, Studia Byzantina, Halle 1969, 3–12. 30 F. Dvornik, La lutte entre Byzance et Rome à propos de l'Illyricum au IX[e] siècle, Mélanges Ch. Diehl, Paris 1930, 61–80. 31 MG Epp. VI, 568–600; vgl. G. T. Dennis, The „anti-Greek" character of

candam gentem illam", ausgestattet mit einer Reihe disziplinärer und ritueller Unterweisungen an Boris, den berühmten „Responsa ad consulta Bulgarorum"[31], die als Meisterwerk päpstlicher Pastoral in die Geschichte eingegangen sind. Man vergißt über dieser Einschätzung allzu leicht, daß es für ein neubekehrtes Volk erstaunlich sein mußte, wie sich die Christenheit gegenseitig befehdete. In diesen Responsa wird mit den byzantinischen kirchlichen Riten und Gebräuchen äußerst fahrlässig umgegangen: sie werden nicht selten der Lächerlichkeit preisgegeben, und in einem Generalangriff wird das gesamte Eigenleben und Selbstverständnis der Orthodoxie in Frage gestellt. Byzanz konnte dies keinesfalls unbeantwortet lassen. Der Papst aber fühlte sich umso sicherer, als Boris, beeindruckt vom päpstlichen Entgegenkommen, rasch auch die aus Franken angereisten Priester samt ihrem Bischof wieder nach Hause schickte.

In Byzanz erfuhr man sehr rasch vom Wandel der Dinge in Bulgarien. Dabei ging es nicht mehr nur um die Ausweisung der byzantinischen Missionare und um die Verächtlichmachung orthodoxer Riten, sondern auch darum, daß die päpstlichen Missionare ein Glaubensbekenntnis verbreiteten, das den bald berühmten Zusatz *„filioque"* enthielt, also ein Bekenntnis, daß der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohne ausgehe. Damit war über die Liturgie hinaus ein Casus der Rechtgläubigkeit bzw. der Häresie gegeben. Da noch dazu der Papst auf das Schreiben des Kaisers Michael III. vom Jahre 865 in einer Weise antwortete – aus Krankheitsgründen überließ er die Stilisierung dem Bibliothekar *Anastasius* –, die von den päpstlichen Vorrechten auf eine in Byzanz unbekannte, nur durch die römische Bekanntschaft mit den pseudo-isidorianischen Dekretalen erklärbare hochfahrende Art sprach[32], ließ der Bruch nicht mehr lange auf sich warten.

Photios versammelte im Frühjahr 867 zunächst eine lokale Synode, welche das Gebaren und die „Irrtümer" der lateinischen Missionare in Bulgarien verurteilte und sie der Übertretung altehrwürdiger Kanones zieh[33]. So gewappnet wandte er sich an die Patriarchen der Ostkirche in einer Enzyklika, in welcher die Akten dieser Lokalsynode resümiert werden und das Filioque als häretisch gebrandmarkt wird[34]. Er bittet seine Kollegen, Vertreter zu einem Konzil nach Konstantinopel zu entsenden, um mit den Übeltätern abzurechnen. Damit könnten dann auch die Bulgaren wieder für den rechten Glauben gewonnen werden, wie jetzt ja auch die *Russen* dafür zu gewinnen seien. Abgesehen davon sei er, Photios bestens darüber informiert, daß selbst in Italien die Bischöfe mit der Tyrannei des Papstes Nikolaus nicht mehr einverstanden seien. Von der Tatsache, daß Rom Ignatios wieder eingesetzt und ihn selbst abgesetzt habe, kein Wort.

Das geplante Konzil trat im August/September 867 in Konstantinopel zusammen. Obwohl die Gegner des Photios nach seinem ersten Sturz die Akten der Synode „erbeutet" haben wollen, ist uns kein authentischer Text und kein Fragment eines solchen bekannt. Sämtliche Nachrichten, über die wir verfügen, stammen aus der Feder von Anti-Photianern, und das angebliche Geheimnis um die Akten einer doch in publico durchgeführten Synode läßt diese Nachrichten noch bedenklicher erscheinen[35]. Jedenfalls soll die Synode den Papst Nikolaus abgesetzt und mit dem Bann

the Responsa ad Bulgaros of Nicholas I, OrChrPer 24 (1958) 165–174; I. Dujčev, I „Responsa" di papa Nicolò I ai Bulgari neoconvertiti, Aevum 42 (1968) 403–426. Beide Autoren sehen in den Responsa nur ein geringes Maß von „anti-byzantinisch". 32 MG Epp. VI, 454–487; vgl. auch 488–512. 33 Grumel, Regest 480. 34 Grumel, Regest 481; ders., L'encyclique de Photius aux Orientaux, EOr 34 (1935) 129–138. 35 Referat über die erhaltenen Berichte bei Grumel, Regest 482; J.L. Wieczynski, The anti-papal

belegt haben. Dies scheint zunächst ein völlig unglaubwürdiger Akt zu sein, nicht in Zusammenhang zu bringen mit der Unterwürfigkeit, die Byzanz noch 861 gegenüber dem römischen Primat gezeigt hatte. Es gibt meines Erachtens drei Erklärungsmöglichkeiten für einen solchen Akt, läßt man ihn nun einmal nolens volens als Faktum gelten. Es kann sich um einen verzweifelten Akt des Patriarchen gehandelt haben, der, von Rom „endgültig" abgesetzt, keinen anderen Ausweg sah, als dagegenzuschlagen, um seine eigene Position zu retten. Es fragt sich nur, ob ihm dabei die Vertreter der östlichen Patriarchate, sofern von ihnen wirklich welche am Konzil teilnahmen, Folge leisten wollten. Bei aller Abhängigkeit von Byzanz hätte eine solche Haltung doch kaum ihren Traditionen entsprochen. Und in der bischöflichen Obödienz mußte Photios wohl noch mit genug Männern rechnen, denen ein totaler Bruch mit Rom in dieser Form auch nicht mundgerecht gemacht werden konnte. Wenn aber Photios der Versammlung klar machen konnte, daß mit dem Zusatz „filioque" unter der Autorität des Papstes eine Häresie ins Glaubensbekenntnis Aufnahme fand, dann konnte er sehr wohl mit der Gefolgschaft einer orientalischen Synode rechnen. Daß mit dem Zusatz prima vista eine Zweiprinzipien-Dogmatik verknüpft war, daran hat Byzanz immer festgehalten. Andererseits war es zumindest voreilig, die Usancen der Missionare in Bulgarien unmittelbar dem Papst aufzubürden. Doch bleibt zu bedenken, daß Photios im Jahre 860 in seiner Inthronistika dem Papst ein Glaubensbekenntnis vorgelegt hatte, das kein Filioque enthielt und doch von Nikolaus als unbedenklich anerkannt worden war. In derselben Inthronistika hatte Photios unter den Häretikern, die er verurteilte, allerdings auch den Papst Honorius aufgenommen, ohne daß ihn Nikolaus gerügt hätte. Vielleicht erklärt eine dritte Möglichkeit den extremen Schritt: der Druck des Kaisers Michael III. bzw. seiner Ratgeber. Nachweisen läßt sich dieser Druck zwar nicht, erinnert man sich indes des kaiserlichen Schreibens an den Papst vom Jahre 865, so gewinnt die These einige Wahrscheinlichkeit. Die Vorwürfe, die hier dem Papst gemacht wurden und im Prinzip weit über das hinausgingen, was Photios angestrebt haben mochte, programmierten den totalen Bruch im voraus. Auch der Taktiker Photios dürfte einer solchen Pression seitens des Kaisers nicht gewachsen gewesen sein, vorausgesetzt, daß er sie nicht begrüßte. Jedenfalls ist das Vorgehen, spielte es sich in jener formalen Weise ab, die von den Gegnern des Photios behauptet wurde, ein Akt sträflicher Fehleinschätzung der kirchenpolitischen Entwicklung im Westen, aber auch der häufig verdeckten und doch realiter permanent feststellbaren Reverenz des Ostens gegenüber Rom. Es bleibt typisch, daß, soweit ich sehe, Byzanz in seiner späteren Geschichte nie mehr auf diesen Akt zurückgreift oder sich seiner erinnern will. Die Fehleinschätzung der Lage wird nur geringfügig entschuldigt durch die Opposition gegen Nikolaus im Westen, von der Byzanz informiert war.

Wie die Entscheidung des Konzils in Byzanz aufgenommen wurde, können wir nicht sagen. Zum einen starb Nikolaus, ohne je von seiner Absetzung zu hören, zum andern stürzte Photios wenige Tage oder Wochen nach seiner Synode. Offenbar hatten die kirchenpolitischen Querelen um seine eigene Person Photios derart beansprucht, daß er darüber den großen Gang der byzantinischen Innenpolitik aus dem Auge verlor. Dies war sein Verderben. Ein Parteigänger des Caesar Bardas ist Photios kaum gewesen, und so dürfte ihn dessen Ermordung im April 865 durch einen

conspiracy of the patriarch Photius in 867, Byz. Studies 1 (1974) 180–189; J.-M. SANSTERRE, Les représentants des patriarcats au concile Photien d'août-septembre 867, Byzantion 43 (1973) 195–228. 36 Vgl. G. OSTROGORSY, Geschichte des byzantinischen Staates,

Kumpan des Kaisers kaum sehr erschüttert haben. Aber der Kumpan wurde kurz darauf Mitkaiser, und dieser Mitkaiser ließ schließlich auch Michael III. umbringen und bestieg nun selbst den Thron als Alleinherrscher: *Basileios I.* der Makedonier (867–886). Dies geschah unmittelbar nach dem Ende des Konzils.

Was wir aus dem Vorleben dieses Kaisers wissen[36], läßt kaum vermuten, daß ihn die dogmatischen Implikationen der Synode von 867 sonderlich interessierten oder daß er eine besondere Vorliebe sei es für Ignatios oder für Photios gehabt hätte. Doch nun als Usurpator konnte ihm die Kirchenpolitik nicht mehr gleichgültig bleiben. Wie jeder Usurpator mußte er klugerweise vor allem eine Verbindung mit jenen Gesellschaftsschichten suchen, bei denen er Abneigung gegen seinen Vorgänger unterstellen durfte. Das waren jene Kreise, die Michael III. und besonders Bardas immer feind geblieben waren und die im abgesetzten Patriarchen, ob nun zurecht oder unrecht, in Ignatios also, ihren Exponenten sahen. Ignatios wurde damit wieder interessant, noch dazu, da man durchaus hoffen konnte, er werde in der politischen Frage nach dem Illyricum und den Bulgaren sich dem Papst ebenso wenig gefällig erweisen wie Photios. Da letzterer vom Papst verurteilt war, durfte Basileios auch auf die Unterstützung jener Kreise rechnen, die von einem Bruch mit Rom doch nichts wissen wollten, ja, er konnte sogar mit wohlwollender Unterstützung Roms rechnen. Andererseits mußte der neue Kaiser auch mit den „Liberalen" rechnen, für die Photios der Exponent war, mit Photios also glimpflich verfahren. Es scheint fast, als sei es ihm gelungen, den Patriarchen zu überreden, von selbst zurückzutreten. Dies die glaubwürdige Version des Anastasius Bibliothecarius[37], glaubwürdiger als jene des Georgios Monachos continuatus[38]. Wie immer: seit dem 25. September 867 ist Photios nicht mehr Patriarch, vielmehr steht Ignatios wieder an seiner Stelle. Das hätte Papst Nikolaus besonders befriedigt, und hier sah Basileios einen Ansatzpunkt, um den Kontakt mit dem Westen unter günstigen Vorzeichen aufzunehmen, denn damit hatte er die Entscheidungen der Lateransynode von 863 vollzogen. Er berichtete darüber bald nach seinem Regierungsantritt dem Papst – Nikolaus I. war gestorben, ohne von seiner Absetzung durch Photios noch erfahren zu haben[39]. Sein Nachfolger *Hadrian II.* (867–872) aber schwenkte rasch auf die Linie seines Vorgängers ein. Trotz aller Härte im Ton hatte Nikolaus I. noch vor seinem Tod ein Schreiben an Michael III. gerichtet[40], indem er durchblicken ließ, daß er bereit sei, die ganze Affäre nochmals zu untersuchen, offenbar weil ihm Ignatios und sein Verhalten nie sehr überzeugt hatten. Wollte es der Kaiser mit den Photianern nicht ganz verderben, so bot sich hier eine Chance. In einem zweiten Schreiben an den neuen Papst kam Basileios auf die genannte Offerte des Papstes Nikolaus zurück[41]. Er bat um Entsendung von Legaten zu einem Konzil, empfahl dem Papst jedoch, den Photianern gegenüber Milde walten zu lassen, die durch die Lateransynode in den Laienstand zurückversetzt worden waren. Die Sache des Photios und seiner Anhänger sollte Bischof *Petros* von Sardeis in Rom vertreten, der aber auf der Fahrt nach Italien ertrank. Der Papst versammelte nun zunächst seine eigene Synode, auf der es niemand wagte, die Sache des Photios zu vertreten[42]. So wurde die Synode des Photios von 867 der Räubersynode von Ephesos gleichgesetzt

München 1963, 193 ff. **37** MANSI XVI, 6. **38** Georgius Monach. continuatus 841 (Bonn). **39** Zu rekonstruieren aus dem nächsten Brief des Kaisers (siehe Anm. 41). **40** MG Epp. VI, 747–750. **41** DÖLGER, Regest 474; lateinisch bei MANSI XVI, 46–47. Bei dieser Gelegenheit schrieb auch Ignatios an den Papst im Sinne des Kaisers; GRUMEL, Regest 489; MANSI XVI, 325–328. **42** Die Akten dieser Synode sind zu lesen in den Verhandlungen der Synode von 869/870: MANSI XVI, 122–131 und 372–380. **43** HE-

und ihre Akten feierlich vor der Petrus-Kirche verbrannt – sie brannten, obwohl es in Strömen regnete! Photios, Asbestas und alle photianischen Bischöfen werden neuerdings als abgesetzt erklärt. Die von Photios geweihten Bischöfe könnten im Falle der Reue nur zur Laienkommunion zugelassen werden. Alle von Ignatios geweihten aber, die sich zwischen 858 und 867 aus welchen Gründen auch immer Photios angeschlossen hätten, könnten Verzeihung erhalten, allerdings unter der strikten Bedingung, daß sie einen scharf gefaßten „libellus satisfactionis" unterschrieben, dessen Unterzeichnung Voraussetzung für ihre Teilnahme am Konzil sei. Ignatios aber habe sich für sein Verhalten gegenüber Papst Benedikt III. zu rechtfertigen, dessen Aufforderungen er teilweise unbeantwortet gelassen hatte.

So hatte es Basileios nicht gemeint; aber nachdem er nun einmal den Papst angerufen hatte, blieb ihm nichts anderes übrig, als das Konzil trotzdem zu eröffnen (869–870), in der Hoffnung, im Verlauf der Verhandlungen noch einige Zugeständnisse zu erreichen[43]. Dazu aber waren die päpstlichen Legaten, sich des Schicksals ihrer Vorgänger Radoald und Zacharias erinnernd, keinen Augenblick bereit. Wer hatte überhaupt ein Recht, das Konzil zu besuchen? Natürlich die Vertreter der östlichen Patriarchate, die jedoch zunächst von geringer Bedeutung waren. So ergeben sich für die erste Sitzung nur 12 Prälaten als byzantinische Teilnehmer, jene also, die durch dick und dünn gegen Photios für Ignatios Fronde gemacht hatten. Den Legaten mußten die Augen aufgehen: jetzt erst erkannten sie, wie gering die Parteigänger des Ignatios an Zahl waren und wie falsch die Eindrücke, die Abt Theognostos von der Opposition gegen Photios in Rom zum besten gegeben hatte. In den folgenden Sitzungen erschienen zwar mehr Prälaten, ehemalige Ignatianer also, die den „libellus" zu unterzeichnen hatten, aber einige verweigerten kategorisch die Unterschrift, nicht weil sie Photios die Treue halten wollten, sondern weil sie sich auf den Mißbrauch beriefen, der nun schon allzu häufig mit solchen Unterschriften getrieben worden war. Die höchste Teilnehmerzahl war schließlich 103 – ein mageres Ergebnis, gemessen an den 170 Prälaten, die Photios schon 859 um sich versammeln konnte. Der ganze Konzilsverlauf bestand aus einer Serie von Peinlichkeiten, da die päpstlichen Legaten nicht das geringste Verständnis für die Not nicht weniger Bischöfe aufbrachten und immer wieder das, was sie zu ihrer Verteidigung vorbrachten, unterbrachen und nicht gelten ließen, so daß einer einmal ausrief: „Quid volumus dicere? Si dixerimus iustitias nostras, non fient!" Die Legaten kannten nur die Frage, ob der Vernommene sich unterwerfen und den „libellus" unterschreiben wolle. Diskussionen waren nur dann möglich, wenn der kaiserliche Bevollmächtigte sie erzwang. Von Photios wollten die Legaten zunächst überhaupt nichts hören, und als der Kaiser sie dazu zwang, mußten sie erleben, daß Photios vor ihnen keine Verteidigungsrede hielt. Als Bischof *Zacharias* von Chalkedon Photios verteidigen wollte, bekam er zu hören, er solle sich unterwerfen, wenn er nicht zu ewigem Feuer verdammt werden wolle. Dafür hielten Photios und Asbestas ihnen vor, sie, die Legaten, sollten Buße tun! Das Vertrauen in Rom und das Ansehen Roms in der byzantinischen Gesellschaft erhielt mit dieser Synode einen nicht wie-

FELE–LECLERCQ IV 481–546; griech. Epitome der Akten MANSI XVI, 320–409; die Akten in der Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius: MANSI XVI, 1–209; DThC III, 1273–1307 (M. JUGIE); D. STIERNON, Constantinople IV, Paris 1967; DERS., Autour de Constantinople IV (869–870), REByz 25 (1967) 155–188; P. STÉPHANOU, Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879, OChrPer 39 (1973) 363–407; C. LEONARDI, Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico, Studi Medievali III, 8 (1967) 59–192. **44** Beschreibung der Vorgänge aus lateinischer Sicht: Liber Pontif. II, 182–185

der gutzumachenden Stoß. Es kam ein Konzil zum Abschluß, das dem Frieden zwischen den Kirchen wenig dienlich war. Nur selten gelang es den Konzilsteilnehmern, die Legaten zu überrunden, so bei Verabschiedung der Bestimmungen über den römischen Primat, die durch die Erwähnung der Pentarchie gemildert wurden. Seinen Triumph sollte Byzanz erst nach Abschluß der eigentlichen Konzilsverhandlungen feiern können.

Fürst Boris von Bulgarien hatte von Rom erhofft, was ihm bis dato Byzanz nicht gewährt hatte: einen autonomen Patriarchen oder doch einen autokephalen Erzbischof. Formosus, der erste Legat Nikolaus' in Bulgarien, war der Mann, den Boris zum Oberhaupt seiner Kirche wollte. Aber er war bereits Bischof von Porto und Nikolaus sagte Nein. Als nächsten Kandidaten präsentierte Boris den Diakon *Marinus,* aber dieser wollte nicht. Angebote des Papstes gefielen Boris nicht, und so zogen sich die Verhandlungen ergebnislos hin. Man darf nicht übersehen, daß die Byzantiner immer noch ihre Leute in Bulgarien hatten, die gegen Rom arbeiteten und nun wohl auch auf Boris Einfluß zu nehmen begannen. Jedenfalls entschloß sich der Bulgare, jetzt durch das in Konstantinopel tagende Konzil entscheiden zu lassen, zu welcher Kirche Bulgarien in Zukunft gehören sollte. Seine Gesandten kamen aber in Konstantinopel erst zum Abschluß des Konzils am 28. Februar 870. So berief der Kaiser eine Konferenz der Legaten und der Vertreter der östlichen Patriarchate und unterwarf die Entscheidung den Vertretern der östlichen Patriarchate[44]. Diese sprachen sich für die Zugehörigkeit der bulgarischen Mission zum Patriarchat Konstantinopel aus. Die päpstlichen Legaten protestierten heftig, und als dies nichts fruchtete, brachten sie ein Schreiben des Papstes an den Patriarchen Ignatios zum Vorschein, in dem dieser formell gewarnt wurde, sich in Bulgarien einzumischen. Ignatios ließ sich nicht einmal herbei, das Schreiben zu lesen. Es ergibt sich tatsächlich aus verschiedenen Quellen, daß der Papst a priori die Nichteinmischung in Bulgarien als conditio sine qua non für dessen erneute Anerkennung forderte. Aber Ignatios nahm davon nicht Kenntnis. Von neuem gingen griechische Missionare nach Bulgarien, und die lateinischen samt ihren Bischöfen mußten das Land verlassen, nicht ohne von Boris mit überraschend reichen Geschenken über ihr Mißgeschick getröstet worden zu sein. Von der Vertreibung seiner Sendboten und den Vorgängen im Anschluß an das Konzil von 869/70 erfuhr der Papst spätestens im Dezember 870. Sofort schrieb Hadrian II. an Ignatios und beschwerte sich darüber[45]. Er wirft Ignatios auch weitere Verstöße gegen das kanonische Recht vor. Doch Ignatios entgegnete, daß für die Entscheidung in Bezug auf Bulgarien nicht er, sondern der Kaiser selbst verwantwortlich zeichne; außerdem hätten die Lateiner die griechischen Missionare ebenso verjagt wie jetzt die griechischen die lateinischen[46]. Hadrian II. starb 872 und ihm folgte *Johannes VIII.* (872–882). Im Grunde mußte er Ignatios für ipso facto exkommuniziert ansehen, scheint aber hinhaltend gehandelt zu haben. Er hat Ignatios offenbar in Sachen Bulgarien zweimal gemahnt, bis er ihm ein Ultimatum stellte[47]: er habe innerhalb von 30 Tagen die griechischen Missionare aus Bulgarien zurückzurufen, widrigenfalls er formell exkommuniziert würde. Zur gleichen Zeit gingen auch Ermahnungsschreiben an den Kaiser Basileios und besonders an den Fürsten Boris ab, der immer wieder mit dem Verlust der ewigen Herrlichkeit bedroht wurde, wenn er sich nicht wieder Rom anschlösse. Der

(Duchesne); vgl. Mansi XVI, 10–13. 45 MG Epp. VI, 760. 46 Grumel, Regest 505; über weitere Schreiben Hadrians F. Dvornik, The Photian schism 154f. 47 MG Epp. VII, 62f. 48 Vgl. die Bemerkungen Grumels zu Regest 506. 49 Dölger, Regest

Papst sprach und schrieb, als bedeute die griechische Mission kaum weniger als den Rückfall der Bulgaren in Schisma, Häresie und Heidentum. Das griechische Kirchenwesen war disqualifiziert, längst bevor es zum großen Schisma kam. Boris ließ sich nicht beirren, beeilte sich aber gelegentlich, dem Papst ein schönes Geschenk zu übersenden. Johannes hatte nicht den geringsten Erfolg. Die mährische Mission war schließlich kein wirklicher und vor allem kein dauernder Trost.

Kyrillos und *Methodios* entfalteten dort eine erfolgreiche Wirksamkeit, welche die bayerische Mission bald vergessen ließ. Die Bibel und liturgische Texte wurden ins slavische Idiom übersetzt, die römische Messe in slavischer Sprache zelebriert. Aber es gab keine Bischöfe und damit keinen missionarischen Nachwuchs. So entschlossen sich die Brüder, nach Konstantinopel zu reisen, um dort Hilfe zu finden. Auf der Zwischenstation Venedig erreichte sie eine Einladung des Papstes, nach Rom zu kommen (867). Hadrian II. bereitete ihnen dort einen sehr ehrenvollen Empfang. Und wenn sie auch auf Gegner ihrer slavischen Liturgie trafen, die nur die drei „heiligen Sprachen" Hebräisch, Griechisch und Latein gelten lassen wollten: der Papst stand auf ihrer Seite. Er sandte Methodios mit Empfehlungsschreiben nach Mähren zurück, nachdem er ihn zum Priester geweiht hatte, – Kyrillos war in Rom gestorben. Nach einem missionarischen Intermezzo bei den Slovenen am Platensee – die politischen Wirren in Mähren ließen eine Einreise untunlich erscheinen – kehrte Methodios nach Rom zurück und wurde vom Papst zum Erzbischof von Sirmium konsekriert, der zerstörten Hauptstadt des alten Illyricum, an dem den Päpsten so viel lag. Methodios kehrte zurück, aber der Konflikt mit dem Salzburger Metropolitanklerus, der sich im pannonischen Bezirk für allein zuständig ansah, konnte nicht ausbleiben. Schließlich verhafteten die Deutschen den Erzbischof und internierten ihn. Es bedurfte energischer Proteste des Papstes Joannes, bis er wieder freigelassen wurde. Aber jetzt machte ihm der Mährenfürst *Svatopluk* (870–894) Schwierigkeiten: der liturgische Gebrauch der slavischen Sprache war immer mehr umstritten, Verbot und beschränkte Erlaubnis lösten sich ab. Methodios starb, bevor er das Scheitern seiner Mission erlebte. Seine Schüler verließen schließlich den mährisch-pannonischen Raum und fanden Aufnahme bei den neubekehrten Bulgaren, denen sie bei der Schaffung einer slavischen Literatur die besten Helfer wurden.

Ob Papst Johannes den byzantinischen Patriarchen Ignatios am Ende doch noch exkommunizierte, wissen wir nicht; es scheint wahrscheinlicher, daß Johannes diesen äußersten Schritt nicht mehr riskierte. Ignatios und Photios mußten im Laufe der siebziger Jahre wohl erkannt haben, daß ihre Schicksale, vor allem was die Einstellung Roms und die Kehrtwendungen der Kaiser betraf, gar nicht so verschieden waren, daß beide nichts als zur Disposition stehende Exponenten des Systems der politischen Orthodoxie darstellten. In der Frage der Einmischung Roms in innerkirchliche und kirchenpolitische Angelegenheiten von Byzanz scheint es ohnedies nie einen Dissens gegeben zu haben. Es könnte nicht verwundern, wenn sie sich schließlich versöhnt hätten, noch dazu, da Photios längst wieder in Gnaden am Kaiserhof als Prinzenerzieher und Berater des Kaisers weilte. Ob darüber Ignatios den Papst gebeten hat, Photios wieder zu restituieren, d.h. von der Exkommunikation zu lösen, bleibt trotzdem fraglich[48]. Ignatios starb am 23. Oktober 877, und am 26. Oktober finden wir Photios wieder auf dem Patriarchenthron.

Photios war für den Kaiser wohl die einzige Lösung, wollte er mit einem neuen Patriarchen aus einem anderen Lager nicht eine dritte kirchenpolitische Partei in Kauf nehmen. Und Photios scheint Garantien abgegeben zu haben, daß er mit den Ignatianern seinen Frieden machen würde. Schon bald nach dem Konzil von 869/70

hatte ja Ignatios seinerseits von Photios geweihte Kleriker nach Bulgarien entsandt, die offenbar Bulgarien von der ersten Missionsphase her kannten, ungeachtet der Tatsache ihrer Suspension durch den Papst. Ignatios hat sich in seiner zweiten Amtsperiode von den extremen Einstellungen einiger seiner Anhänger zu lösen gewußt. So kommemoriert Photios den Patriarchen Ignatios bald nach dessen Tod als einen Heiligen. Andererseits wissen wir genau, daß selbst in der zweiten Amtsperiode des Ignatios viele wichtige Bischöfe Photios die Treue hielten und daß der Expatriarch auch am Hof einflußreiche Freunde hatte. Ohne ein Agreement zwischen den beiden Kirchenmännern wäre der Brief kaum verständlich, den Kaiser Basileios noch vor dem Tod des Ignatios an den Papst sandte[49], worin er um Legaten bat, die den Kirchenfrieden in Byzanz – doch offensichtlich auf einer Synode in Konstantinopel – herstellen sollten.

Papst Johannes VIII. war klug genug, nicht auf die Entscheidungen von 869/70 zu pochen, sondern neuerdings Legaten abzuordnen. Es ergibt sich aus seiner Korrespondenz klar, daß er sich davon etwas für die römischen Ansprüche in Bulgarien erhoffte. Historisch betrachtet ist also die Wiedereinsetzung des Photios ebenso ein Resultat der Vermengung disparater Interessen wie seine Absetzung. Es kommt aber bei Joannes VIII. ein weiterer Grund hinzu: die Gefährdung Roms durch die *Sarazenen*. Schon 840 standen sie vor Ancona, 846 vor Ostia, zweimal war Rom angegriffen worden. Nach dem Tod des Kaisers *Ludwig II.* (875) setzten sie sich zwischen Capua und Gaeta fest und verheerten von da aus Mittelitalien. Der Papst entsandte Hilferufe nach allen Seiten, aber eine wirkliche Hilfe blieb aus. Nur die byzantinische Flotte war in der Lage, entscheidend einzugreifen, und diese Hilfe war einiges Entgegenkommen wert.

Als die Legaten des Papstes in Konstantinopel eintrafen, fanden sie Ignatios nicht mehr am Leben. Für diesen Fall hatten sie keine Instruktionen, und sie wagten nicht, eigenmächtig zu handeln. So entsandte Basileios eine zweite Gesandtschaft nach Rom, die auch ein Schreiben des neuen Patriarchen mitbrachte[50]. Darin erklärte Photios, gegen seinen Willen durch Kirche und Kaiser zur Wiederübernahme seines Amtes veranlaßt worden zu sein. Doch stünden alle Bischöfe mit einigen verschwindenden Ausnahmen auf seiner Seite. Der Kaiser aber bat um die Anerkennung des Photios, damit das „Ärgernis" beseitigt würde. Der Papst erklärte dem Kaiser gegenüber, er wolle ihm entgegenkommen und absolvierte kraft apostolischer Autorität Photios von seinen Zensuren, auch wenn er sein Amt voreilig ohne Zustimmung Roms angetreten habe[51]. Eine Bedingung sei aber zu stellen: Photios müsse sich vor der Synode und den Legaten für sein Verhalten entschuldigen, außerdem müsse er sich der Ausübung aller Patriarchalansprüche in Bulgarien enthalten. Unter diesen Bedingungen aber müsse der Kaiser den neuen Patriarchen in Ehren halten und dürfe sein Ohr nicht dessen Verleumdern leihen. In Briefen an den Patriarchen und die byzantinischen Bischöfe und Kleriker herrscht der gleiche Tenor. Im übrigen erfuhr Photios, daß die Legaten durch den neuen Gesandten des Papstes über die Modalitäten seiner Anerkennung durch ein Commonitorium genau informiert waren. So konnte schließlich im November 879 das Konzil mit der erstaunlich hohen Beteiligung von 383 Bischöfen eröffnet werden[52]. Der Kaiser betraute Pho-

496. 50 Dölger, Regest 497; Grumel, Regest 513. 51 MG Epp. VII, 166–187; V. Grumel, Les lettres de Jean VIII pour le rétablissement de Photius, EOr 39 (1940) 138–156. 52 Hefele–Leclercq IV 585–606; Akten: Mansi XVII, 373–526; die Kanones Rhalles–Potles II, 705–712; V. Grumel, Le Filioque au concile Photien de 879–880, EOr 29 (1930) 257–264; M. Jugie, Les actes du synode Photien de Sainte Sophie, Echos

tios mit dem Vorsitz, da er selbst kurz vorher seinen Lieblingssohn Konstantinos verloren hatte und der Hof in Trauer war. Der Verlauf des Konzils war vom Willen zur Verständigung auf beiden Seiten bestimmt; die peinlichen Szenen der Synode von 869/70 fehlen so gut wie ganz, auch wenn es nicht an Zündstoff mangelte. Zwar kam das Commonitorium des Papstes in griechischer Übersetzung zur Verlesung, aber von einer Verpflichtung des Photios, sich feierlich zu entschuldigen, war nichts mehr zu lesen. Er entschuldigte sich auch nicht und erklärte dies dem Papst bald darauf in einem Brief[53] damit, daß eine solche Demütigung nur Leuten zugemutet werden könne, die schuldig seien, und dies eben sei er nicht. In der Bulgarenfrage erklärt Photios, daß er in dieser Sache schon an Papst Nikolaus geschrieben habe, daß er zum Entgegenkommen bereit sei und daß ihm wohl auch sein Klerus darin folgen würde, daß die Sache aber ausschließlich Angelegenheit des Kaisers sei und er hier nicht eingreifen könne. Abgesehen davon habe er seit seiner Wiedereinsetzung weder ein Pallium nach Bulgarien gesandt – also keine Hierarchie eingerichtet – noch dort Weihen vollzogen. Der Vorwurf, daß Photios ohne Zustimmung des Papstes wieder Patriarch geworden sei, widerlegten an seiner Stelle die Vertreter der östlichen Patriarchen. Sie erklärten dem Sinne nach, die Bestellung eines Patriarchen sei ausschließliches Recht der Patriarchalkirchen selbst und niemand dürfe sich hier einmischen; Photios aber ergänzte die Ausführungen durch einen Bericht über ein Arrangement mit Ignatios. Damit waren die Hauptpunkte, wenn nicht geklärt, so doch verabschiedet. Des weiteren wurde feierlich der Rang des Konzils von 787 als einer ökumenischen Synode bestätigt und es wurden drei Kanones verabschiedet, welche in Sachen von Kirchenstrafen Rom und Byzanz zu gegenseitiger Rechtshilfe verpflichteten, Bischöfe, welche den Mönchsstand ergriffen, zur Aufgabe ihrer bischöflichen Privilegien zwangen und Gewalttätigkeiten von Laien gegenüber Klerikern mit dem Kirchenbann bedrohten. Ein formeller Akt, der die Synode von 869/70 für ungültig erklärt hätte, wurde nicht verabschiedet, aber de facto war dieses Konzil mit dem von 879/80 außer Kraft gesetzt, und dies mit Zustimmung der Legaten des Papstes.

So waren die Verhandlungen abgeschlossen, und die Väter leisteten am 26. Januar 880 ihre Unterschriften. Da eine solche Synode aber nach byzantinischer Vorstellung der formellen Zustimmung des Kaisers bedurfte, um für das Reich Gesetzeskraft zu erlangen, versammelten sich die prominenten Konzilsväter am 3. März im kaiserlichen Palast, verabschiedeten hier den „Horos", d.h. das Glaubensbekenntnis des Konzils, und erhielten die kaiserliche Zustimmung. Am 10. März wurde das Protokoll dieser Sitzung von den übrigen Konzilsteilnehmern in der Hagia Sophia gutgeheißen. Damit war die Synode zu Ende. Die Echtheit des „Horos" wurde zwar bestritten[54], aber die Gründe für den Widerspruch reichen nicht aus. Merkwürdigerweise war auf dem Konzil von der dogmatischen Frage des Filioque nicht die Rede, aber auch das Filioque als Zusatz zum Glaubenssymbol wurde nicht behandelt. Es scheint, daß die päpstlichen Legaten Weisung hatten, von sich aus dieses Thema nicht zur Sprache zu bringen. Wenn man von den Ansichten des Anastasius Bibliothecarius auf die seines Herren, Johannes VIII., schließen darf, so legte der

d'Orient 37 (1938) 89–99; V. Grumel, Le décret du Synode Photien de 879–880 sur le symbole de la foi, EOr 37 (1938) 357–372; ders., La VIe session du concile Photien de 879–880, AnBoll 85 (1967) 336–337; J. Meijer, A successful council of union: a theological analysis of the Photian synod of 879–880, Thessalonike 1975; V. Peri, Il concilio di Costantinopoli dell' 879–80 come problema filologico e storiografico, Annuarium Hist. Concil. 9 (1977) 29–42.
53 Grumel, Regest 522. 54 Grumel, Regest 521; Dvornik, The Photian schism 194ff.

Papst dieser Frage auch keine große Bedeutung bei. Anastasius behandelt ja in seinen Collectanea die Frage, als handele es sich um kaum mehr als um terminologische Schwierigkeiten. Der Horos aber spricht einzig davon, daß es unerlaubt sei, ohne dringende dogmatische Notwendigkeit zum Symbol Zusätze zu machen. Zum ersten wiederholte der Horos damit in der Substanz nur, was auf dem Konzil von Ephesos am 22. Juli 431 beschlossen worden war; zum zweiten konnten die Legaten leicht zustimmen, da die Kirche Roms von einem solchen Zusatz damals noch keinen Gebrauch machte. Die Behauptung, daß die päpstlichen Legaten wieder einmal ihre Kompetenzen überschritten hätten, läßt sich kaum aufrecht erhalten, wenn man die Reaktion des Papstes auf die Untätigkeit seiner Legaten zwischen ihrer Ankunft in Konstantinopel und der Ankunft eines zweiten Legaten aus Rom in Betracht zieht. Er hatte offenbar erwartet, sie würden auch ohne genaue Anweisung den rechten Modus procedendi finden. Gewiß haben die griechischen Übersetzer die päpstlichen Dokumente „stilisiert“ [55], aber den Prärogativen des römischen Primats geschah grundsätzlich kein Unrecht, Photios hat diesen Primat nicht in Frage gestellt und darüber hinaus die Crux der Bulgarenfrage aus den päpstlichen Texten nicht unterschlagen, sie vielmehr aufgenommen und seine Kompromißbereitschaft betont. Ein Kompromiß scheint nach Beendigung des Konzils ausgehandelt worden zu sein. Sein Inhalt ist schwer zu definieren [56]; vielleicht ging er dahin, daß die griechischen Missionare mit päpstlicher Billigung im Lande verbleiben sollten, daß aber ein Erzbischof für Bulgarien nicht ohne Billigung des Papstes eingesetzt werden dürfe, daß er sich also sein Pallium in Rom zu holen habe: griechische Mission also unter päpstlicher Oberhoheit. Nach allem, was wir den Quellen entnehmen können, scheiterte der Kompromiß nicht an den beiden Kontrahenten, sondern an Boris, der seine eigenen kirchenpolitischen Ziele, nämlich einen unabhängigen Patriarchat ansteuerte, d.h. im gegebenen Augenblick zum byzantinischen Einfluß nicht auch noch den römischen kommen lassen wollte.

Papst Johannes VIII. erhielt den Bericht seiner Legaten, die Akten des Konzils und Briefe des Kaisers und des Patriarchen im Sommer 880. Nach einem sorgfältigen Studium der Dokumente schrieb er an Photios [57]. Er dankt in diesem Brief vor allem Gott für den wiedergefundenen Frieden, spricht dann allerdings seine Verwunderung aus, daß auf dem Konzil so manches in einer Weise geordnet worden sei, die nicht den päpstlichen Instruktionen entspreche. Doch er wolle diese Tatbestände angesichts des grundsätzlichen Erfolgs seiner Bemühungen nicht überbetonen; er hütet sich auch, Photios dafür verantwortlich zu machen. Die Gründe, warum Photios eine Entschuldigung vor der Synode ablehnte, scheinen den Papst nicht unbeeindruckt gelassen zu haben, und fast sieht es aus, als bedauere er es jetzt, diese Forderung gestellt zu haben. Am Schluß des Briefes spricht er generell seine Approbation des Konzils aus, fügt allerdings hinzu, daß er nicht approbiere, was seine Legaten vielleicht entgegen den apostolischen Instruktionen verfügt hätten – ein ebenso viel- wie nichtssagender Zusatz. In einem Brief an den Kaiser [58] wird Basileios in erster Linie für seine effektive Flottenhilfe gedankt, sodann für das Entgegenkommen, das er durch die Erlaubnis der Rückkehr Bulgariens unter päpstliche Jurisdiktion bezeugt habe. Daß Bulgarien trotzdem nicht unter päpstliche Herrschaft kam, hat er nie Photios oder dem Kaiser in die Schuhe geschoben. So ist denn auch die Nachricht, der Papst habe deshalb Photios wieder abgesetzt oder exkom-

55 Vgl. Dvornik, a.a.O. 181ff. 56 Dvornik a.a.O. 210ff. 57 MG Epp. VII, 227f. 58 A.a.O. 229f. 59 Mansi XVI, 409–457; dazu V. Grumel, Y eut-il un second

muniziert, eine reine Erfindung. Unter Papst Johannes VIII. gab es jedenfalls kein zweites photianisches Schisma.

Die Nachrichten über ein neuerliches Schisma, d.h. eine neuerliche Exkommunikation des Patriarchen durch Rom, beruhen auf Quellen, deren Unzuverlässigkeit inzwischen nachgewiesen ist. Es handelt sich um ein Aktenbündel, in dem echte Dokumente mit gefälschten und „überarbeiteten" zu einem propagandistisch wirkungsvollen Ganzen vereinigt sind[59]. Wer die Sammlung zusammengestellt hat, wissen wir nicht. Vielleicht war es jener *Niketas,* der im 10. Jahrhundert eine nicht weniger parteiische Biographie des Patriarchen Ignatios verfaßt hat. Papst Joannes VIII. hat jedenfalls seine Stellungnahme nach dem Konzil von 879/80 nicht mehr revidiert. Sein Nachfolger *Marinus* (882–884), einst päpstlicher Legat auf der Synode von 869/70, sicher kein Freund des Patriarchen, hat ihm wohl auch keine Inthronistika geschickt, doch lassen sich daraus keine weiteren Folgerungen ziehen, denn die Inthronistika seines Nachfolgers *Hadrian III.* (884–885) ließ nicht auf sich warten[60]. Und wenn der Kompilator des genannten Aktenbündels behauptet, Marinus habe den Bann wiederholt, den Johannes VIII. ausgesprochen habe, so ist dies schon insofern unsinnig, als es einen solchen Bann des Papstes Johannes nicht gibt[61]. Papst *Stephan V.* (885–891) ließ sich wohl manche unfreundliche Bemerkung über Photios entschlüpfen, aber er konnte keinen neuen Bruch mit Byzanz riskieren, weil er die byzantinische Flottenhilfe gegen die Sarazenen bitter nötig hatte.

Inzwischen waren die Tage des Photios gezählt. Auf Kaiser Basileios I. folgte 886 dessen Sohn *Leon VI.* (886–912). Photios war zwar eine Zeit lang sein Lehrer gewesen, aber der Kaiser ließ ihn trotzdem – oder deshalb? – fallen und beförderte seinen Bruder *Stephan* auf den Patriarchenstuhl (886). Photios mußte resignieren und die Stadt verlassen. Er starb etwa 891.

Leider wird Photios kaum anders gesehen denn als Gegenspieler der Päpste. Eine verschwommene Optik dehnt ein sehr kurz währendes Schisma (867) über lange Jahre aus und begnügt sich, den Patriarchen von da aus zu beurteilen. Rechtfertigungsversuche werden kaum zur Kenntnis genommen, vielleicht weil sie doch zu weit vorangetrieben wurden. Und selbst wenn man anerkennt, daß von einem zweiten Schisma nicht die Rede sein kann, pflegt man die Ehrlichkeit des Patriarchen zu bezweifeln, vorab deshalb, weil er in einem Schreiben an den Patriarchen von Aquileia aus dem Jahr 883/884[62] und in seiner wohl gleichzeitigen „Mystagogia"[63] an seiner Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes festhält und damit die Rechtgläubigkeit des Westens in Abrede stellt.

Demgegenüber gilt es nüchtern auszusagen, daß Photios weder in dem genannten Brief noch in der Mystagogie die römische Kirche und ihren Glauben angreift. Was er vom Filioque wußte, stammte offensichtlich in erster Linie aus Nachrichten aus dem bulgarischen Missionsgebiet. So lange Photios in diesem Filioque die Einführung einer Zwei-Prinzipienlehre in die Trinität sah und sehen mußte, war er vom

schisme de Photius?, RScPhTh 32 (1933) 432–457 und F. Dvornik, Le second schisme de Photius – une mystification historique, Byzantion 8 (1933) 425–474. 60 So nach dem Zeugnis des Photios selbst: MPG 102, 381. 61 Der Kompilator verspricht zwar, das Dekret des Papstes zu bringen, kann aber das Versprechen nicht erfüllen. Eine Gesandtschaft des Marinus nach Konstantinopel, die zu seiner Verhaftung durch den Kaiser geführt hätte, beruht auf einer Mißdeutung der Ereignisse des Jahres 869/70. 62 MPG 102, 793 ff. 63 MPG 102, 263–391. 64 M. Gordillo, Photius et primatus Romanus, OrChrPer 6 (1940) 1–39;

Standpunkt der byzantinischen theologischen Auffassung des Begriffes ἀρχή (Prinzip) und ἐκπορεύεσθαι (procedere) schwer angreifbar. Und weder die lateinischen Missionare in Bulgarien noch gar römische Theologen hatten bis dato etwas getan, um durch theoretische Präzisionen den Verdacht einer Zwei-Prinzipienlehre zu beseitigen. Daß ein Zusatz zum Glaubensbekenntnis, wie es in den Kirchen liturgisch zum Vortrag kam, nicht aus dem Ungefähr lokalkirchlicher Gewohnheiten kommen durfte, war nach den Beschlüssen der ökumenischen Synode von *Ephesos* (431) einleuchtend. In diesen beiden Erwägungen – der dogmatischen also und der liturgisch-disziplinären – stand die byzantinische Theologie also durchaus nicht auf schwachen Füßen, und angesichts der ungeheueren Bedeutung, welche derartige Fragen im System der Orthodoxie spielen mußten, ist die Unnachgiebigkeit der Byzantiner in diesen Punkten jedenfalls zunächst verständlich, so lange sich die römische Kirche nicht bereitfand, sich präziser zu äußern und ihren Standpunkt von der Gesamtkirche überprüfen zu lassen. Was immer die Meinung in Byzanz vom römischen Primat war, so weit ging sie nie, daß sie Rom in solchen Fragen die freie Entscheidung überlassen hätte. Johannes VIII. hat offensichtlich die Schwäche der römischen Position erkannt und deshalb darauf verzichtet, auf die photianischen Vorwürfe anläßlich der Absetzung des Papstes Nikolaus zurückzukommen. Photios seinerseits wußte offenbar genau, daß die römische Kirche den Zusatz zum Glaubensbekenntnis noch nicht offiziell in Gebrauch genommen hatte, und beruft sich deshalb in seinem Brief und in der Mystagogie nachdrücklich auf die Gewohnheiten der römischen Kirche. Photios wußte aber auch, daß es auch in der griechischen patristischen Literatur Passagen gab, welche ein Filioque insinuierten. Aber als Exeget wog er die Minderheit dieser Aussagen gegen die Mehrheit zugunsten letzterer ab. Diese Minderheit habe unachtsam und mißverständlich gesprochen – verzeihlich, weil es sich um kein kontroverses, schon vertieftes Thema gehandelt habe. Es sei, denke man historisch, durchaus am Platze, darüber verzeihend hinwegzusehen.

Im Streit um die bulgarische Mission hat sich Photios taktisch zurückgehalten, wenn man auch kaum zweifeln kann, wo seine Sympathien lagen. Eindeutig ist, daß sich die alte Frage nach dem Illyricum nur zu einem geringen Teil – geographisch gesprochen – mit dem bulgarischen Problem gleichsetzen ließ. Der größere Teil des bulgarischen Territoriums hatte immer zum Kompetenzbereich des byzantinischen Patriarchen gehört. Außerdem hatte Photios durchaus recht, wenn er hier die Kompetenz des Kaisers in den Vordergrund schob, dem die Ostkirche längst das entscheidende Wort bei Bestimmung neuer Bistumsverhältnisse eingeräumt hatte – ein Recht, das sich Kaiser Basileios von Photios auch nicht hätte bestreiten lassen, da zu viele politische Implikationen, besonders im bulgarischen Falle, damit verbunden waren. Für den Kaiser bedeutete römischer Einfluß in Bulgarien immer auch, und dies nicht ohne triftige Gründe, die Möglichkeit fränkischer politischer Einflußnahme auf ehemaligem byzantinischen Reichsboden. Sicher stellt sich in diesen Überlegungen das System politischer Orthodoxie in aller Klarheit dar und der Begriff Kirche in Reinkultur kommt zu kurz. Aber er kam ebenso zu kurz angesichts der politischen Verflechtungen des Papsttums.

Hier erhebt sich die für die Beurteilung der Persönlichkeit des Patriarchen entscheidende Frage nach seinen Ambitionen. Erklärt sich sein Handeln etwa zur Genüge aus seinem Ehrgeiz, sich dem römischen Stuhl gegenüber souverän zu emanzipieren? Wollte er vielleicht gar, wie behauptet worden ist, für sich den Primat über die christliche Gesamtkirche? Wollte er nicht wenigstens im byzantinischen Raum

gleichberechtigt neben dem Kaiser Stellung beziehen, selbstverständlich damit jurisdiktionell über den östlichen Patriarchaten stehend?

Es gibt meines Erachtens, unterscheidet man zwischen emotionalen Äußerungen in persönlicher Gefahr und grundsätzlichen Erklärungen, keinen Anlaß zur Behauptung, Photios habe den römischen Primat geleugnet, auch wenn er den Inhalt dieser Primatsvorstellungen wohl anders, beschränkter sah als Papst Nikolaus. Zur Diskussion dabei steht die Schrift Πρὸς τοὺς λέγοντας ὡς ἡ Ῥώμη πρῶτος θρόνος (gegen diejenigen, welche behaupten, Rom sei der erste Bischofsstuhl)[64] und die damit verbundene Materialiensammlung Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις ἀκριβεῖς (Sammlung und genaue Beweise)[65]. Der Streit um die Echtheit des ersteren und wichtigeren Werkes ist zwar in letzter Zeit erlahmt, aber darüber nicht gelöst. Die Argumente dafür und dagegen sind m. E. gleichgewichtig; eine gesunde historische Methode gebietet also, das Werk vorerst nicht mehr in die Debatte zu werfen. Läßt man aber die Echtheit des Werkes gelten, so ist noch keine Aussage über den publizistischen Sachverhalt und Stellenwert gemacht. Das Werk dürfte in der Krisenzeit um 866/67 entstanden sein. Papst Nikolaus hatte damals die Ansprüche des Papsttums in scharfer Form zum Ausdruck gebracht, nicht zuletzt im Geiste jener sogenannten Dekretalen, von denen man in Byzanz bis dato nichts gehört hatte. Jedenfalls kam hier eine geschichtliche Entwicklung der Primatsidee zu Wort, die Byzanz nicht mitgemacht und nicht „realisiert" hatte. Sah man sich in der Kirchengeschichte um – und der Verfasser tat es gemessen am historischen Verständnis des Jahrhunderts ausgiebig und nicht ohne Geschick –, so konnte man nicht allzu schwer feststellen, daß die historischen Fakten nicht immer im Einklang mit den päpstlichen Ansprüchen standen, jedenfalls nicht mit denen des Papstes Nikolaus. Darüber muß sich der Autor Rechenschaft gegeben haben. Er lieferte mit anderen Worten das Gegenstück zu Sammlungen von Belegen zugunsten des Primats, die von papsttreuen Kanonisten angelegt wurden. Beide repräsentieren je eine Seite eines ambivalenten Themas. Welchen Zwecken diese Sammlung samt den Συναγωγαί diente, können wir nicht wissen. Photios mag sich in der Krise sehr wohl mit Material für eine vor dem Ausbruch stehende Kontroverse gewappnet haben. Daß er tatsächlich davon Gebrauch gemacht hat, ist nicht zu erweisen, und die spät einsetzende handschriftliche Überlieferung spricht ebenfalls nicht unbedingt dafür. Jedenfalls muß die Schrift für die Beurteilung der photianischen Primatsvorstellungen bis auf weiteres ausscheiden. Sich aber auf westliche Quellen zu stützen, um die antipäpstliche Einstellung des Patriarchen zu beweisen, ist äußerst fragwürdig, denn diese Polemiker bezogen ihr Wissen zumeist aus den Invektiven des Papstes Nikolaus und seiner Kanzlisten, die nachweislich immer wieder aus der geringen Willfährigkeit des Patriarchen eine polemische Einstellung gegen den Primat als solchen machten. Wenn irgendwann und irgendwo, dann wäre die Enzyklika an die östlichen Patriarchen vom Jahre 867 die Möglichkeit gewesen, ja, sie hätte es erfordert, die prinzipielle Ablehnung des Primats zu formulieren.

Möglich, ja wahrscheinlich ist, daß für Photios der Primat eine prekäre Frage war – er war es für den christlichen Osten immer wieder. Die Übertragung der Vorrangstellung des Apostels auf den Papst lag historisch und rechtlich nicht ohne weiteres auf der Hand; und die Tatsache, daß alte Papstlisten an erster Stelle Linus und nicht Petrus nannten, zeigt die Problematik. Photios hatte einen historischen Sinn und war

dazu F. Dölger, ByzZ 40 (1940) 522–525 und M. Jugie, Etudes de critique et d'hist. relig. 2 (Lyon 1948) 43–60 (= Mélanges L. Vaganay). **65** MPG 104, 1219–1232. **66** Vgl.

außerdem ein gewiegter Exeget, der die Schwierigkeiten sicher sah. Seine Materialsammlung mochte er sich zur Disposition gestellt haben, denn Papst Nikolaus stellte ja auch die wohlerworbenen Rechte der konstantinopolitanischen Kirche rücksichtslos in Frage. Im übrigen war der Primat damals auch bei nicht wenigen westlichen Hierarchen in seiner Ausdehnung und Handhabung durch Nikolaus kontrovers. Dies aber bleibt festzuhalten: Selbst der Mißgriff des Jahres 867, die Absetzung des Papstes, ist nicht unmittelbar gegen den Primat gemünzt, sondern eben gegen Nikolaus persönlich. Photios überspannte hier einen Bogen, der im Westen schon seit geraumer Zeit gespannt worden war, ohne daß man dort den letzten Schritt gewagt hätte. Was den modernen Kirchenhistoriker in Erstaunen versetzt, dürfte auf die damalige Zeit wesentlich weniger Eindruck gemacht haben. Sollte man in Byzanz gar nichts davon gewußt haben, daß sich beispielsweise Papst Leo III. einem langwierigen Rechtfertigungsverfahren unterziehen mußte und nur knapp einer Verurteilung entging; daß Paschalis I. sich durch einen Reinigungseid salvieren mußte; daß ein Gutteil der fränkischen Bischöfe 830 den Papst mit Absetzung und Exkommunikation bedroht hatte, usw.?

Eine andere Frage ist, ob Photios die Absicht hatte, die Stellung des Patriarchen dem Kaiser gegenüber zu verbessern und auch juristisch die Eigenständigkeit des Patriarchen gegenüber der Krone abzusichern. Ferner, ob es in seiner Planung lag, seinen eigenen Primat über die ganze Ostkirche auszudehnen. Was erstere Frage anlangt, so zieht man gern das Prooimion und die ersten Abschnitte des Gesetzeswerkes an, das die Bezeichnung „Epanagoge“ führt[66], wo die Hand des Patriarchen sich nicht leugnen läßt. Aber abgesehen von der Tatsache, daß nicht die Epanagoge sondern das Parallelwerk „Procheiros Nomos“ von den Kaisern offiziell publiziert wurde, bedeuten die einleitenden Sätze über Kaisertum und Priestertum aufs Ganze gesehen keinen Schritt, der über die justinianeischen Doktrinen hinausginge. Der Vorrang aber vor den übrigen Patriarchaten des Ostens brauchte nicht erst von Photios erfunden zu werden, und die praktische Interpretation dieses Vorrangs im Sinne – wenigstens annähernd – eines Jurisdiktionsprimats geht in die frühbyzantinischen Zeiten zurück.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Kaiser, zwischen Rom und Konstantinopel, Schisma und Union – all dies bestimmt auf der Oberfläche die Geschichte der byzantinischen Kirche dieser Epoche. Das läßt sich kaum bezweifeln. Es läßt sich aber kaum leugnen, daß diese Fakten und Trends allzu leicht vergessen lassen, daß es sich nur um Teilaspekte dieser Geschichte handelt. Nicht einmal die führenden Persönlichkeiten in diesen Auseinandersetzungen kommen dabei wirklich ihrer Bedeutung entsprechend zur Darstellung. Photios ist hier wiederum an erster Stelle zu nennen.

Gewiß steht *Photios* seinen Mann nicht nur in der Kirchenpolitik. Die klassische Philologie verdankt ihm vieles, und er ist ihr erklärter Liebling. Doch darüber wird zu häufig übersehen, daß nicht weniger als fünfzig Prozent der in seiner berühmten „Bibliothek“ behandelten Autoren nicht der heidnischen, sondern der christlichen Literatur angehören und Photios sich damit um die Kenntnis der Patristik entscheidende Verdienste erworben hat. Nicht weniger nachdrücklich ist auf seine „Amphilochiana“[67] hinzuweisen, eine große Sammlung von theologischen Antworten aus den verschiedensten Gebieten und wiederum unter ausgiebiger Benutzung von

F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, 101–105 und A. Esser, Die Lehre der Epanagoge und eine oströmische Reichstheologie, Freiburger Zeitschr. f. Theol. und Philos. 10 (1963) 63 ff. 67 MPG 101, 1–1290.

Väterschriften. Photios hat uns hier einen „Zettelkasten" überliefert, in dem sich manches findet – er selbst räumt es ein –, was nicht aus seiner Feder stammt. Aber zugleich sind diese Arbeiten ein Beweis für sein hervorragendes exegetisches Können, in dem die Allegorie neben der nüchternen Textinterpretation nicht mehr die erste Rolle spielt. Es ist bezeichnend, daß er einer der wenigen byzantinischen Exegeten ist, die auch später noch Aufnahme in die verschiedensten Katenenwerke fanden, was leider zur Folge hatte, daß seine Bibelkommentare als Ganzes nur noch in Bruchstücken überliefert sind. Die Klarheit und Nüchternheit, welche seine Exegese auszeichnet, findet sich wieder in seinen Predigten, auch wenn er mit den Gesetzen der byzantinischen Rhetorik durchaus vertraut ist[68]. Doch diese überwuchern nie sein pastorales Anliegen. Er erweist sich als besorgter, mit den Nöten des Volkes vertrauter Seelenhirte seiner Gemeinde. Das gleiche läßt sich von vielen seiner Briefe sagen. Er kennt keine Menschenfurcht. Weltliche Größen, selbst der Caesar Bardas, Steuereinnehmer in der Provinz und andere kaiserliche Beamte werden nicht selten rüde auf ihre Pflichten aufmerksam gemacht. Dabei handelt es sich durchaus nicht immer nur um materielle Interessen der Kirche, die er verteidigt, sondern ebenso oft um den Schutz der einfachen Menschen vor der Willkür der Machthaber.

Und was die kirchenpolitischen Interessen des Patriarchen angeht, so spielt die Mission eine bedeutende Rolle. Immer wieder bemüht er sich um die Bekehrung der jakobitischen Denominationen, um die Konversion der Armenier usw. und schreibt zu diesem Zweck nicht nur an den armenischen Katholikos, sondern auch an den Fürsten Ašot. Auch die Weigerung der Armenier, seinen Mahnungen zu folgen, bringt ihn von seinem Ziel nicht ab. Daß er neben dem Kaiser hinter der Mission der Brüder Kyrillos und Methodios stand und erst recht hinter der bulgarischen Mission, läßt sich nicht leugnen, wenn es auch schwer ist, politische Interessen des Hofes von kirchlichen Zielsetzungen des Patriarchen zu unterscheiden. Sein Pastoralschreiben an Boris von Bulgarien verrät allerdings mehr den akademisch gebildeten Theologen als den praktischen Missionar, der sich in die Situation der Neubekehrten hineindenken kann. Hier bewies Papst Nikolaus, bzw. sein Berater, mehr Fingerspitzengefühl. Immerhin ist die byzantinische Kirche seit Photios aus der Balkanhalbinsel nicht mehr wegzudenken. Und wenn Photios trotz der Gefährdung der ersten Erfolge nicht klein beigab und für den Sieg seiner Politik in Bulgarien gegenüber Rom gern der Initiative des Kaisers das Prae einräumte, so handelte er damit im Sinne der klassischen politischen Orthodoxie, die in Frage zu stellen der moderne Kirchenhistoriker ihm nicht zumuten kann.

2. Tetragamiestreit – Die undeutlichen Jahrzehnte

Quellen: Nicholas I, patriarch of Constantinople, Letters, hrsg. v. R. J. H. JENKINS – L. G. WESTERINK, Washington 1973; Vita Euthymii, hrsg. v. C. DE BOOR, Berlin 1888; Neuausgabe mit engl. Übers. von P. KARLIN-HAYTER, Brüssel 1970; A. P. KAŽDAN, Dve vizantijskie chroniki X veka, Moskau 1959; Arethae Scripta minora, hrsg. v. L. G. WESTERINK, Leipzig 1968; Theophanes continuatus, ed. I. BEKKER, Bonn 1838; Leon Diakonos, ed. B. HASE, Bonn 1828; Joannes Skylitzes, ed. H. THURN, Berlin 1973. – *Literatur:* J. CH. KONSTANTINIDES, Νικόλαος Α' ὁ Μυστικός, Athen 1967; S. RUNCIMAN, A history of the first Bulgarian empire, London

68 Vgl. z. B. die englische Ausgabe von Homilien durch C. MANGO, The homilies of Photius, Cambridge/Mass. 1958.

1930; V. GRUMEL, La chronologie des événements du régne de Léon VI, EOr 35 (1936) 5–42; A. RAMBAUD, L'empire grec au Xe siècle: Constantin Porphyrogénète, Paris 1870; H.-G. BECK, Christliche Mission und politische Propaganda im byzantinischen Reich, Settimane di studio del Centro Ital. di studi sull'alto medioevo XIV, Spoleto 1967, 649–674; G. MORAVSCIK, Byzantinische Mission im Kreise der Turkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres, Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byz. Studies Oxford 1966, London 1967, 15–28; I. ŠEVČENKO, The christianization of Kievan Rus, The Polish Review 5 (1960), 4, 29–35; A.P. VLASTO, The entry of the Slavs into christendom, Cambridge 1970, 255–262.

Der Nachfolger des Photios auf dem Patriarchenstuhl von Konstantinopel, *Stephanos* (886–893), war ein jüngerer Bruder des Kaisers *Leon VI.* und erst 18 Jahre alt, als er konsekriert wurde – nebenbei: einer der ganz wenigen Fälle eines Patriarchen aus der regierenden Dynastie. Die Diakonatsweihe hatte er von Photios erhalten, d.h. bei einer Neuauflage der Verurteilung des Photios hätte er als suspendiert gelten müssen. Doch Papst *Stephan V.* hat ihn anerkannt[1]. Für die Gegner des Photios, die in byzantinischer Folgerichtigkeit auch ihm den Gehorsam aufsagten und dessentwegen eifrig nach Rom schrieben, eine arge Enttäuschung. Doch ihre Schar scheint immer mehr zusammengeschmolzen zu sein. So konnte es schließlich unter Patriarch *Antonios Kauleas* (893–901) 899 zur Aussöhnung kommen, besonders da der neue Patriarch offensichtlich schon von einem der beiden Vorgänger des Photios die Weihen erhalten hatte[2]. Die Zustimmung Roms zur Aussöhnung war wichtig und wurde eingeholt. Ob darüber eigens päpstliche Legaten zu einer großen Synode nach Konstantinopel kamen, ist zweifelhaft[3].

Sollten einige geglaubt haben, der Kirchenfriede in Byzanz könne nun so leicht nicht mehr getrübt werden, so war eine solche Hoffnung trügerisch, wie sich bald erwies. Einerseits hat Kaiser Leon VI., offensichtlich verstimmt durch die Hartnäkkigkeit der Anti-Photianer, die auch seinen Bruder Stephanos betraf, seine Haltung gegenüber Persönlichkeit und Wirken des Photios allmählich revidiert und damit den Friedensschluß von 899 ermöglicht, jedenfalls erleichtert; andererseits aber gefährdete er die Einigkeit der byzantinischen Kirche auf ganz persönliche Weise durch die allzu rasche Abfolge allzu häufiger Eheschließungen, d.h., er beschwor das herauf, was unter dem Etikett „Tetragamiestreit" geht[4]. Für die alte Kirche wie für die byzantinische war bereits eine zweite Ehe kein Idealfall. Kirchenbuße für den Bigamisten und etwa seit dem Ende des 8. Jahrhunderts auch gelegentliche Verweigerung der kirchlichen Einsegnung einer Zweitehe waren die Folgen einer solchen Einstellung. Staatlicherseits verbot ein Gesetz der Kaiserin *Eirene* (790–802) jedenfalls eine dritte Ehe, gestattete also die zweite[5]. *Basileios I.*, der Vater Leons VI., bestimmte im Procheiros Nomos für ein vierte Ehe nicht nur, daß sie verboten, sondern daß sie ungültig sein solle. Kinder aus einer vierten Ehe sollten wie Illegitimi behandelt werden[6]. Leon VI. selbst veröffentlichte spätestens im Jahre 896 seine sogenannten Novellen. In Novelle 90[7] wird zwar bereits die Zweitehe

1 MANSI XVI, 456f. 2 GRUMEL, Regest 596; DERS., La liquidation de la querelle Photienne, EOr 33 (1934) 257–288. 3 Dazu N. OIKONOMIDES, Les listes de préséance byzantines, Paris 1972, 162. 4 Zum Tetragamiestreit vgl. die Einleitung zur Ausgabe der Briefe des Nikolaos Mystikos (JENKINS-WESTERINK); J.L. BOOJOMRA, The eastern schism of 907 and the affair of the tetragamia, JEH 25 (1974) 113–133; P. KARLIN-HAYTER, Le synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la tétragamie, Jahrb. Österr. Byzant. 19 (1970) 59–101. 5 DÖLGER, Regest 359; ZEPOS I, 49–50. 6 Procheiros Nomos IV, 25 (ZEPOS II, 127). 7 P. NOAILLES – A. DAIN, Les novelles de Léon VI le Sage, Paris 1944, 296–299. 8 GRUMEL, Regest 595. 9 Cod. Just. V, 27, 10; Novelle

ziemlich verächtlich abgetan, das wesentliche Interesse gilt aber der dritten. Diese dritte Ehe sei zwar von der Kirche verboten, vom bürgerlichen Recht aber bisher nicht mit Sanktionen belegt worden. Dem soll Abhilfe geschaffen werden, d.h., die kanonischen Strafbestimmungen gegen eine Drittehe sollen nun auch von staatswegen gelten – dies muß zumindest fünf Jahre Kirchenbuße bedeuten.

Kurz darauf, im Jahre 898, schloß der Kaiser zunächst eine zweite Ehe mit seiner Geliebten *Zoe,* der Tochter seines Ministers *Stylianos Tzautzes.* Doch Zoe starb schon 899, ohne dem Kaiser einen Erben geschenkt zu haben – auch die erste Ehe war kinderlos geblieben. Nun heiratete Leon im Jahre 900 zum dritten Mal, die Phrygierin *Eudokia Baiana.* Doch auch Eudokia starb ein Jahr später kinderlos. Darauf nahm Leon die schöne *Zoe Karbonopsina* zur Geliebten, und sie gebar ihm 905 einen Sohn, den späteren Kaiser *Konstantinos VII.* Porphyrogennetos. Für den Kaiser kam nun alles darauf an, diesen Sohn legitimieren zu lassen, und damit brachte er die kirchlichen Behörden in eine fatale Situation. Patriarch Antonios Kauleas hatte den Priester, der die zweite Ehe des Kaisers eingesegnet hatte, abgesetzt[8] und entsprach damit einer alten byzantinischen Gewohnheit, den Kleinen zu opfern, um die durch die Großen geschaffenen Fakten umso gelinder hinzunehmen. Inzwischen war an die Stelle des Patriarchen Antonios im Jahre 901 Patriarch *Nikolaos Mystikos* (901–907 und 912–925) getreten, ein Mann italienischer Herkunft und ein Vertrauter des Photios. Es gehört wohl zu den Anzeichen der schon erwähnten Wende des Kaisers Photios gegenüber, daß er diesen Mann bald nach seiner Thronbesteigung zum „Mystikos", d.h. zu seinem Geheimsekretär machte. Der dritte Eheabschluß des Kaisers lag vor dem Amtsantritt dieses Nikolaos; wie Antonios auf ihn reagiert hat, wissen wir nicht. Jetzt nach der Geburt eines Sohnes ging das Bestreben des Kaisers dahin, das Kind durch den Patriarchen feierlich taufen zu lassen und es damit für die Öffentlichkeit zu „legitimieren". Schon nach justinianischem Recht konnte das Kind einer Konkubine durch eine nachfolgende Ehe oder durch kaiserlichen Gnadenakt legitimiert werden[9]. Eine vierte Ehe an den Anfang zu setzen, schien dem Kaiser zunächst offensichtlich nicht ratsam und ein kaiserlicher Gnadenakt denn doch zu merkwürdig. Andererseits hatte die Kirche längst begonnen, Fragen des Eherechts immer mehr an sich zu ziehen, so daß eine feierliche Taufe durch den Patriarchen wenn nicht als Ersatz so doch als schöne Voraussetzung einer zivilrechtlichen Legitimation angesehen werden konnte, vor allem in den Augen des Volkes. Ob es der Umstand war, daß Nikolaos Mystikos gerade um diese Zeit beim Kaiser in den vielleicht nicht ganz unberechtigten Verdacht geraten war, es mit dem aufständischen *Andronikos Dux* zu halten, oder ob ihn politische und taktische Erwägungen bestimmten, jedenfalls fand sich Nikolaos bereit, das Kind zu taufen, allerdings unter der Bedingung, daß sich der Kaiser endgültig von seiner Geliebten trenne. Jedenfalls fand am „Kaisertag", dem Epiphaniefest des Jahres 906, die feierliche Taufe statt. Doch konnte der Patriarch nicht einmal diesen Akt mit der Zustimmung der Mehrheit seines Episkopates vollziehen. Allen voran ging *Arethas* von Kaisereia in die Opposition, auch er ein Schüler des Photios[10]. Noch dazu ließ es der Kaiser bei der Taufe nicht bewenden. Ostern 906 ließ er sich durch einen Priester namens *Thomas* mit Zoe Karbonopsina vermählen, d.h., er wurde

Justinians 74, 1. 10 R.J.H. JENKINS – B. LAOURDAS, Eight letters of Arethas on the fourth marriage of Leo the Wise, Ἑλληνικά 14 (1956) 293–372; P. KARLIN-HAYTER, New Arethas texts, Byzantion 31 (1961) 273–307. 34 (1964) 49–57; F. TINNEFELD, Theol. Realenzyklopädie III (1978) 690–692. 11 DÖLGER, Regest 545. 12 GRUMEL, Regest 611; Vita Euthy-

zum Tetragamisten. Zoe wurde gleichzeitig zur Kaiserin gekrönt. Daraufhin verweigerte der Patriarch dem Kaiser die Teilnahme an der Liturgie. Für die folgenden Ereignisse läßt sich wieder einmal keine eindeutige Linie ziehen, da die Quellen parteiisch sind. Es scheint jedenfalls, daß Nikolaos trotzdem zum Einlenken entschlossen war, aber Rücksicht auf den Widerstand eines Teiles seiner Bischöfe nehmen zu müssen glaubte. Dem Kaiser dauerte dieses Hinundher offenbar zu lange, und er beschloß, die Frage nach der Möglichkeit einer vierten Ehe dem Papst und den östlichen Patriarchen vorzutragen [11]. Nikolaos mochte dies als Affront empfinden und sicherte sich nun bei der Opposition im Episkopat ab: er versuchte zu Beginn des Jahres 907 eine ganze Reihe von Metropoliten zu einem Pakt zu veranlassen des Inhalts, in der Eheaffäre des Kaisers nicht mehr nachzugeben, sich auch nicht durch Abdankung aus der Affäre zu ziehen, sondern auszuharren „bis zum Tode". So jedenfalls berichtet die Vita des nächsten Patriarchen, Euthymios, die – wie bald ersichtlich sein wird – nicht gerade nikolaos-freundlich genannt werden kann [12]. Als die päpstlichen Legaten im Januar oder Februar in Konstantinopel eintrafen, soll der Kaiser – so wiederum die Vita Euthymii [13] – Nikolaos und die widerspenstigen Bischöfe unter Hausarrest gestellt haben, um sie daran zu hindern, die Legaten für ihre Opposition zu gewinnen, während Nikolaos selbst einmal schreibt, es sei pure Verleumdung, daß er sich mit den Legaten nicht treffen wollte [14]. Tatsache ist jedenfalls, daß die Haltung des Patriarchen einigermaßen undeutlich bleibt. Die römischen Legaten entschieden sich – wieder einmal ohne auf das kanonische Recht der Byzantiner Rücksicht zu nehmen – für die Erlaubtheit der vierten Ehe des Kaisers, oder sie gewährten jedenfalls päpstliche Dispens. Darüber mußte dann Nikolaos seinen Stuhl räumen. Sein Nachfolger wurde der Mönch *Euthymios* (907–912), der bisherige Beichtvater des Kaisers, der auch bei der Taufe Konstantins VII. Pate gestanden hatte, im übrigen aber Vertreter der strengeren Richtung war und in keiner Weise sich geneigt zeigte, die vierte Ehe des Kaisers von sich aus anzuerkennen. So war es eine seiner ersten Amtshandlungen, daß er den unglücklichen Presbyter Thomas absetzte, und als sich Leon mit dem Gedanken trug, die vierte Ehe durch Gesetz für erlaubt zu erklären, seinen und der ganzen Synode Widerstand dagegen anmeldete [15]. Ebenso weigerte er sich standhaft, der Kaiserin Zoe in der Liturgie als Augusta zu gedenken. Nur Konstantin VII. zum Mitkaiser zu krönen, fand er sich bereit. Daß sich Euthymios bei dieser Einstellung trotzdem bis 912 halten konnte, erstaunt und erklärt sich vielleicht nur aus der alten Devotion des Kaisers für seinen greisen Beichtvater. Trotz der Opposition gegen die kaiserliche Willkür wurde Euthymios doch von den Gefolgsleuten des Nikolaos nicht als Patriarch anerkannt, weil sie den Rücktritt ihres Helden nicht gelten ließen. Die Kirche war wieder einmal gespalten in Euthymianer und Nikolaiten.

Leon VI. starb am 11. Mai 912. Auf ihn folgte sein Bruder *Alexandros* (912–913), den Leon, obwohl er gekrönter Mitkaiser war, geflissentlich von den Staatsgeschäften ferngehalten hatte. Der neue Kaiser wollte deshalb von den Männern seines Bruders nichts wissen, hielt sich vielmehr an die alten Kumpane seiner „Wartezeit". So mußte auch Euthymios seinen Platz räumen, und Nikolaos wurde in seine alte Würde eingesetzt. Es ist möglich, jedenfalls bemühte sich Nikolaos, diese Version glaubhaft erscheinen zu lassen, daß schon Leon VI. selbst auf seinem Sterbebett an die Rückberufung des Nikolaos gedacht hat [16]. Nikolaos verfuhr gegen seinen

mii 43–44 (DE BOOR) = 81–83 (KARLIN-HAYTER). 13 A.a.O. 46–47 (DE BOOR) = 87–89 (KARLIN-HAYTER). 14 Epistola 32 (JENKINS-WESTERINK). 15 GRUMEL, Regest 625. 16 Dazu N. OIKONOMIDES, La dernière volonté de Léon VI au sujet de la tetragamie,

Vorgänger mit wenig christlicher Härte; wieder einmal gab es keinen Unterschied zwischen einem Patriarchen und seiner Verantwortung einerseits und dem Schicksal der von ihm Geweihten auf der anderen Seite. Und da weder Euthymios noch die von ihm geweihten Bischöfe bereit waren, aus eigenen Stücken abzudanken, wurden sie bereits im Juni 912 von einer Synode abgesetzt, aus der Kirche ausgeschlossen und schimpflich in die Verbannung geschickt[17]. Nicht einmal Vorstellungen seiner treuen Gefolgschaft konnten Nikolaos von diesen Maßnahmen abhalten. Da Arethas, der Metropolit von Kaisareia und damit Protothronos, d.h. der Ranghöchste nach dem Patriarchen, eine Gegensynode abhielt, die Nikolaos die Anerkennung verweigerte, war das Schisma komplett. Räumen mußte übrigens den Platz nicht nur Euthymios, sondern auch die Kaiserin Zoe; sie wurde in ein Kloster gesteckt, und Nikolaos selbst kleidete sie ein. Noch im Jahre 912 wandte sich Nikolaos an den Papst *Anastasius III.* (911–913)[18], den er möglicherweise vorher aus den Diptychen gestrichen hatte, und verlangte von ihm, gedeckt durch ein kaiserliches Begleitschreiben[19], sich seinen eigenen Anschauungen vom Verbot einer vierten Ehe anzuschließen, die Urheber des Skandals mit dem Anathem zu belegen, allerdings mit Kaiser Leon VI. eine Ausnahme zu machen, weil dieser in seiner letzten Stunde Buße getan habe. Auch Papst *Sergios III.* (904–911) sollte vom Bann ausgenommen bleiben, da er ja nun vor seinem höchsten Richter stehe. Offenbar hat man in Rom gar nicht daran gedacht, darauf zu antworten.

Kaiser Alexandros starb bereits am 6. Juni 913. Er setzte für den kleinen *Konstantin VII.* (913–959) einen Regentschaftrat ein mit dem Patriarchen Nikolaos an der Spitze, und bis Februar 914 stand der Patriarch sozusagen an der Spitze des Staates und des Reiches. Seine politische Betätigung[20] in dieser Zeit fällt aus dem Rahmen der Kirchengeschichte; aber so energisch er auch vorging – womit er keine geringe Eifersucht weckte –, eines gelang ihm nicht, nämlich die Kaiserin Zoe auf die Dauer vom Palast und ihrem Sohne fern zu halten. Sie kehrte zurück und zögerte keinen Augenblick, nun selbst die Regentschaft zu übernehmen. Nikolaos mußte sich auf seine geistlichen Angelegenheiten beschränken und wurde vom Kaiser ferngehalten. Zoe scheint sogar den Plan gehabt zu haben, Euthymios zurückzurufen, was aber an dessen Widerstand scheiterte. Erst ihre mißglückte Bulgarenpolitik brachte Nikolaos wieder in die Regierungsgeschäfte zurück, allerdings nicht mehr als eigentlichen Regenten, vielmehr als den Wegbereiter für einen Militär, von dem man Abhilfe gegen die immer bedrohlicheren Bulgaren erhoffen durfte: *Romanos Lakapenos*[21], Kommandeur der kaiserlichen Flotte, gewann das Rennen gegen seinen Rivalen Leon Phokas. Zoe mußte die Macht abgeben, und schon 919 konnte Nikolaos die Ehe zwischen dem jungen Kaiser Konstantin VII. und der Tochter des neuen Herrn einsegnen. Nikolaos hat jetzt immer die Hand im Spiel, wenn es gilt, die Ambitionen des Romanos zeremoniell abzusegnen und den legitimen Kaiser ins Abseits zu drängen. 920 wurde Romanos Mitkaiser, gekrönt von dem jungen Kon-

Byzantion 56 (1963) 46–52; P. Karlin-Hayter, Byzantion 32 (1962) 317–322 und nochmals N. Oikonomides, ByzZ 56 (1963) 265–270 und P. Karlin-Hayter, Byzantion 33 (1963) 483–486. Vielleicht ist der vorliegende Text, den Oikonomides an erster Stelle herausgegeben hat, eine durch Nikolaos vollzogene Stilisierung der Gedanken des Kaisers. Wieder eingesetzt wurde Nikolaos doch sicherlich erst durch Alexandros. 17 Grumel, Regest 630–632. 18 Epist. 32, Grumel, Regest 635. 19 Dölger, Regest 571. 20 Dazu J. Gay, Le patriarche Nicolas Mystique et son rôle politique, Mélanges Ch. Diehl I, Paris 1930, 91–100. 21 Vgl. St. Runciman, The emperor Romanus Lecapenus and his reign, Cambridge 1963. 22 Arethae Scripta Minora I, Leipzig 1968, 82–93. 23 Mansi XVIII 336–

stantinos VII. selbst und dem Patriarchen. Nikolaos reichte dem Lakapenen auch seine Hand bei all seinen Bemühungen, seinem eigenen Hause die Herrschaft zu sichern und den jungen Hauptkaiser auszuschalten. Er wirkte mit bei der Krönung der Söhne des Romanos zu weiteren Mitkaisern und weihte den jüngsten Sohn, *Theophylaktos,* obwohl er erst acht Jahre alt war, zum Subdiakon.

Wie jedem neuen Kaiser, der sich auf keine dynastische Legitimation stützen kann, lag es auch Lakapenos am Herzen, möglichst viele Kreise, die bisher in Opposition gestanden hatten, für sich zu gewinnen; das bedeutet, daß er sich um die Euthymianer bemühen mußte. Angeblich wurde schon bald eine Annäherung zwischen Nikolaos und dem Altpatriarchen erreicht, doch die Tatsache, daß die Nikolaiten Euthymios, als er 917 starb, das kirchliche Begräbnis verweigerten, spricht dagegen. Und es bedurfte dann eines kaiserlichen Befehls, bis einige Zeit später seine Gebeine in die Hauptstadt überführt werden konnten. Es war nicht Nikolaos, sondern Arethas von Kaisareia, sein Gegner, der damals die Leichenrede hielt[22]. Wer dann das Hauptverdienst an der Aussöhnung der Parteien hatte, Arethas, wie dieser selbst behauptet, oder der Kaiser oder Nikolaos, muß dahingestellt bleiben. Der Friedens- und Unions-Tomos, der am 9. Juli 920 von der Synode verabschiedet wurde, verbietet strikt die vierte Ehe, worüber beide Parteien sich ohnedies einig waren. Die dritte Ehe wird zwar unter Kirchenstrafe gestellt, jedoch nicht grundsätzlich verboten, wenigstens dann nicht, wenn die zweite Ehe kinderlos geblieben ist[23].

Ähnlich wie seinerzeit in seinem Brief an Papst Anastasius III. berichtete jetzt Nikolaos dem Papst *Joannes* X.[24] über die getroffene Regelung. Der Papst möge Legaten schicken, mit denen zusammen die vierte Ehe nochmals feierlich zu verdammen sei, damit der Skandal sein Ende finde, der teils auf Rechnung von Byzanz, teils aber auch auf Rechnung früherer Päpste gehe. Natürlich konnte Rom sich nicht selbst bloßstellen und unterließ eine Antwort. So schrieb der Patriarch ein zweitesmal, ohne weiter von einer Schuld Roms zu sprechen[25]. Vorausgesetzt wird nur ein Konsens darüber, daß die vierte Ehe des Kaisers Leon keinen Präzedenzfall bilden dürfe. Niemand mehr solle persönlich verurteilt werden. Unter diesen Voraussetzungen stünde der Wiederaufnahme des Papstes in die Diptychen nichts im Wege. Rom antwortete auch dieses Mal nicht. Aber Nikolaos gab nicht auf. In einem weiteren Brief[26] drängte er den Papst nur noch im allgemeinen zu einem Friedensschritt. Von Vorbedingungen ist nicht mehr die Rede. Schließlich schickte der Papst dann im Frühjahr 923 doch noch Legaten, und der Friede wurde auch mit Rom geschlossen. Näheres darüber wissen wir nicht. Nach allem, was vorausgegangen ist, läßt es sich kaum denken, daß Rom seine Stellung zur vierten Ehe revidierte. Wir haben nur einen Brief des Patriarchen an den Zaren *Symeon*[27], in dem von der Beendigung des Schisma und der Versöhnung mit Rom die Rede ist. Allerdings findet sich hier nichts über eine Verurteilung der vierten Ehe durch Rom, vielmehr ist von der Beendigung all der entstandenen Skandale die Rede.

Versucht man zu einem Gesamturteil über den Tetragamiestreit zu kommen, so läßt sich vermuten, daß es der Opposition doch wohl kaum nur um die Ehen des Kaisers ging, sondern auch um die privilegierte Stellung, welche der Kaiser dem kanonischen Recht gegenüber verlangte. Und wenn sich im Episkopat Männer von der Bedeutung und der Widerstandskraft fanden wie Arethas von Kaisareia, dann

341; Rhalles-Potles V, 4–9; Zepos I, 193–196. **24** Epist. 56. **25** Epist. 53. **26** Epist. 77. **27** Epist. 28, a. 922/23. **28** Zur Quellenlage Grumel in seinen

konnte der Patriarch nicht einfach von sich aus zu einem nachgiebigen Agreement mit dem Kaiser kommen. Was die Beziehungen zu Rom betrifft, so bleibt doch interessant, daß für Nikolaos genau wie für Photios im Verlauf der Amtszeit gute Beziehungen zu Rom immer wichtiger werden. Nikolaos hat dabei mehr Nachgiebigkeit bewiesen als Photios; aber von einem Desinteresse an Rom kann bei keinem von beiden die Rede sein. Der Gedanke an die Einheit der Kirche ist noch lebendig, und ebenso der Gedanke an den römischen Primat.

Nikolaos hat den Friedensschluß nicht lange überlebt; er starb am 15. Mai 925. Sein Tod dürfte für den Kaiser Romanos wohl verfrüht gekommen sein; denn für den Kaisersohn Theophylaktos, dem die Patriarchenwürde zugedacht war, mußten jetzt Platzhalter gefunden werden, da er für die Würde viel zu jung war. Zunächst folgte auf Nikolaos *Stephanos II.* (925–928), dessen Patriarchat kaum Spuren hinterlassen hat. Auf ihn folgte *Tryphon* (928–931), wobei vorgesehen war, daß er seinen Platz zu räumen hätte, wenn Theophylaktos 16 Jahre alt sein würde. Ob nun Tryphon zunächst selbst sich dieser Bedingung gefügt hat und später davon nichts mehr wissen wollte: jedenfalls benützte man einen schäbigen Trick, um ihn zur Abdankung zu zwingen[28]. Jetzt wurde 933 tatsächlich der sechzehnjährige Prinz *Theophylaktos* zum Patriarchen „gewählt“ (933–956), und der Kaiser versuchte den Widerstand kirchenrechtlich denkender Kreise zu brechen, indem er von Rom Legaten anforderte, welche die Wahl bestätigen und den Kandidaten konsekrieren sollten[29]. Daß Lakapenos damit Erfolg hatte, erklärt sich aus der Situation des Papstes *Joannes XI.* (931–935), der von seinem Stiefbruder Alberich samt seiner Mutter Marozia gefangengehalten wurde und in allem den Weisungen Alberichs zu folgen hatte. Dieser aber hatte das größte Interesse in Byzanz Rückhalt zu finden; er veranlaßte die Entsendung der gewünschten Legaten, obwohl Romanos in einem Schreiben an den Papst vorsichtshalber betont hatte, daß eine Bestätigung des neuen Patriarchen durch den Papst an und für sich nicht nötig sei; aber es sollte auch über eine eheliche Verbindung zwischen einer Tochter Marozias und einem Kaisersohn verhandelt werden. Liutprand von Cremona weiß darüber hinaus noch zu berichten, daß der Papst dem neuen Patriarchen das Privileg verliehen habe, ohne päpstliche Verleihung das Pallium zu tragen[30]. Tatsächlich wurde Theophylaktos von päpstlichen Legaten installiert. Daß nicht viel von ihm zu erwarten war, leuchtet ein. Die Chronistik weiß zu berichten, daß er sich lieber in seinem Marstall als in der Kirche aufhielt. Das einzige Dokument von Bedeutung aus seiner Amtszeit ist ein Schreiben an den Zaren *Peter* von Bulgarien, in welchem er Ratschläge erteilt, wie mit der Häresie der Bogomilen (im Dokument Paulikianer genannt) verfahren werden solle. Der Verfasser des Dokuments ist der Chartophylax Joannes[31].

Profil bekommt der Stuhl von Konstantinopel erst wieder mit dem Nachfolger des Theophylaktos, dem Patriarchen *Polyeuktos* (956–970), was umso beachtlicher ist, als seine Amtszeit in die Periode sehr energischer Tutelarkaiser fällt, welche für den jungen Basileios II. regierten, nämlich *Nikephoros II. Phokas* (963–969) und *Joannes I. Tzimiskes* (969–976). Schon der Kaiser, unter dem er Patriarch geworden war, Konstantinos VII. Porphyrogennetos, versuchte ihn bald wieder zu stürzen, doch vergebens[32]. Als Nikephoros Phokas, der siegreiche General, nach dem Tode

Bemerkungen zu Regest 786. **29** DÖLGER, Regest 625. **30** Liutprand, Legatio 62 (J. BECKER), 209. **31** Hrsg. v. J. DUJČEV, L'epistola sui Bogomili del patriarca Costantinopolitano Teofilatto, Mélanges E. Tisserannt II, Vaticano 1964, 63–91 = DERS., Medioevo bizantino-slavo I, Rom 1965, 283–315. **32** Skylitzes 247 (THURN). **33** Leon Diakonos

des Kaisers *Romanos II.* 963 nach der Macht griff, warf sich der Patriarch, nachdem er sich geschickt mit dem Senat verständigt hatte, zum Wahrer der Rechte der kleinen Söhne des Toten, *Basileios II.* und *Konstantinos VIII.*, auf und verlangte vom Prätendenten für die Vormundschaft, eben Phokas, der im übrigen im Rufe eines frommen und asketischen Lebens stand, einen besonderen Treueid gegenüber den Rechten der Erben und denen des Senats[33]. Nikephoros heiratete als Kaiser die Witwe des Romanos II., die schöne *Theophano.* Da er mit ihr angeblich „geistlich" verwandt war, verweigerte ihm der Patriarch den Eintritt in die Kirche, bis die Frage zugunsten des Kaisers – ob nun mit oder ohne Betrug – geklärt war. Manchen kirchenpolitischen Maßnahmen des neuen Herrn dürfte Polyeuktos vergebens Widerstand entgegengesetzt haben, so wenn er verfügte, daß keine neuen Klöster gegründet werden dürften[34], so lange die verfallenen nicht wieder hergestellt wären, und daß weder den Klöstern noch den Bischofssitzen weiterer Immobilienbesitz übereignet werden dürfe. Der Kaiser ging so gar so weit anzuordnen, daß niemand ohne seine Zustimmung zum Bischof gewählt werden dürfe[35], dehnte also ein Recht, das ihm – mit Einschränkungen – bei der Bestellung des Patriarchen kaum bestritten wurde, sehr viel weiter aus. Als Nikephoros II. 969 ermordet wurde und Joannes I. Tzimiskes seine Nachfolge antrat, verweigerte der Patriarch dem Kaiser wiederum den Eintritt in die Kirche, nicht nur als mutmaßlichem Mörder seines Vorgängers und Liebhaber der Kaiserin Theophano – diese mußte in die Verbannung gehen und der Kaiser sich der Kirchenbuße unterwerfen –, sondern er stellte auch die Bedingung, daß die Maßnahmen des Nikephoros „gegen die Freiheit der Kirche" wieder aufgehoben würden, wozu sich Joannes I. ohne weiteres herbeiließ[36]. Für den Rigorismus des Patriarchen spricht es auch, daß er es dem Kaiser Nikephoros II. unter Hinweis auf Kanones des hl. Basileios verweigerte, die im Krieg gegen die Ungläubigen gefallenen Soldaten als heilige Märtyrer verehren zu lassen[37].

In die Zeit des Patriarchen Polyeuktos fällt auch die Krönung des Deutschen *Otto I.* zum Kaiser in Rom im Jahre 962, entscheidend für die Kirchengeschichte deshalb, weil damit nicht nur Rom in die Hand der Deutschen geriet – jenes Rom, in dem immer noch, jedenfalls von Zeit zu Zeit, eine „byzantinische Partei" die Interessen Ostroms vertrat –, sondern auch deshalb, weil Otto I. wie schon Karl der Große als legitimer Erbe der langobardischen Krone sich in Italien auch für die Herrschaft über Süditalien interessierte, damit aber dem Papst die Gelegenheit verschaffte, in diesem zwischen den Kirchen seit dem Bilderstreit umstrittenen Gebiet seine Ansprüche gegenüber jenen des byzantinischen Patriarchen energisch durchzusetzen. Ein Anzeichen für die Befürchtungen der byzantinischen Kirche und ihres Kaisers hat man darin sehen zu können geglaubt, daß Polyeuktos und seine Synode mit Zustimmung oder auf Anregung des Kaisers Nikephoros II. im Jahre 968 Otranto (Hydrus) in den Rang einer Metropole erhoben und ihm Acerentila, Turcicum, Gravina, Maceria und Tricaricum als Suffragane unterstellten[38]. So Luitprand, der die Maßnahme als Folge der Angriffe Ottos I. auf Apulien im selben Jahre darstellt. Wenn Luitprand hinzufügt, daß der lateinische Ritus in Apulien generell

33–34 (Bonn); Skylitzes 259 (Thurn). **34** Dölger, Regest 699. **35** Dölger, Regest 703. **36** Skylitzes 285–286 (Thurn); Dölger, Regest 726. **37** Grumel, Regest 790. **38** Grumel 792. Die Nachricht geht auf Liutprand, Legatio 62 zurück. Gewisse Zweifel dürften angebracht sein. Eine Notitia episcopatuum aus der Zeit des Joannes I. Tzimiskes kennt zwar Hydrus schon als Metropole, nennt aber nur einen Suffragan: Tursikon (Tursi). **39** Vgl. dazu P.E. Schramm, Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen,

verboten worden sei, so handelt es sich dabei gewiß um eine unmögliche Verallgemeinerung.

Nach dem Tod des Patriarchen Polyeuktos gerieten die Beziehungen zu Rom angesichts der politischen Lage in Unteritalien mehr und mehr in die Hände der Kaiser und Päpste, ohne daß die Patriarchen viel hätten mitreden können – jedenfalls so weit uns die Quellen darüber Auskunft geben[39]. Papst *Johannes XII.* (955–964), der Enkel Marozias, hatte zwar Otto I. zum Kaiser gekrönt, doch wohl mit wenig Begeisterung. Jedenfalls war er enttäuscht darüber, wie energisch der neue Kaiser in die kirchlichen Verhältnisse Roms einzugreifen gewillt war. So versuchte er bald eine Allianz gegen ihn zu schmieden, in die Byzanz einbezogen werden sollte. Der Papst mußte diesen Versuch mit der Absetzung durch den Kaiser büßen (963). Erst als Otto I. gestorben war (973), gewann die Opposition gegen die Deutschen in Rom die Oberhand. Führend dabei war die Familie der Crescentier. Sie erhoben den Diakon Franko als *Bonifaz VII.* auf den päpstlichen Stuhl; doch auch er mußte schließlich vor den Kaiserlichen weichen und floh mit dem Schatz der Peterskirche nach Konstantinopel. Wie er dort aufgenommen wurde, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es völlig willkürlich, den Sturz des Patriarchen *Basileios I.* (970–974) mit seiner Anwesenheit in Konstantinopel in Zusammenhang zu bringen. Daß der Papst gar mit seinen nach Konstantinopel mitgebrachten Schätzen den Kaiser Basileios für seine Politik zu gewinnen versuchte, bleibt nicht weniger hypothetisch, noch dazu, da der Staatsschatz des Kaisers ihm eine solche Politik auch ohne päpstliche Finanzhilfe gestattet hätte. Ebenso glaube ich, daß es einigermaßen fahrlässig ist, in Papst *Joannes XV.* (985–996) ohne weiteres einen Papst zu sehen, unter dem das Schisma zwischen den Kirchen besonders deutlich werde. Eine Stelle aus Gerbert von Aurillac[40], die man anzuführen beliebt, könnte ebenso gut auf ein Schisma zwischen Rom und Spanien gedeutet werden! Nicht weniger gewagt ist es, in Papst *Johannes XVI.* (Joannes Philagathos) einen von Byzanz gesteuerten Gegenpapst (997–998) zu sehen[41]. Gewiß stammte er aus dem byzantinischen Rossano, aber er muß frühzeitig den lateinischen Ritus angenommen haben, wenn er nicht überhaupt darin geboren war. Jedenfalls wurde er Erzbischof von Piacenza und Kanzler nicht nur Ottos II., sondern auch Ottos III. Als Gesandter seines Kaisers kam er 997 aus Konstantinopel zurück, wo er für seinen Herrn um eine byzantinische Prinzessin geworben hatte, begleitet von einem byzantinischen Gesandten namens Leon, der am Hof Ottos III. die Verhandlungen weiter führen sollte. Joannes Crescentius, der Führer der römischen Aristokratie, benützte damals die Abwesenheit des Kaisers von Rom, um gegen den ersten deutschen Papst, *Gregor V.* (996–999), zu revoltieren. Joannes Philagathos wurde sein Gegenkandidat und konnte, kaum ohne Konnivenz des byzantinischen Gesandten, den päpstlichen Stuhl besteigen. Es scheint mir zeitlich unmöglich, daß diese Machenschaften in Byzanz vorbereitet worden sind, wo man von der Erhebung eines Deutschen zum Papst kaum viel gewußt haben kann.

In die Beziehungen zwischen Rom und der byzantinischen Kirche haben Spätere, Byzantiner sowohl wie Moderne, Tatbestände hineingedeutet, die sich kaum genügend begründen lassen und teilweise spätere Trends und Wunschträume in die

HZ 129 (1924) 424–475. **40** MG SS III, 660: Gerbert beklagt den Verfall der päpstlichen Autorität ganz allgemein. Rom habe Antiocheia und Alexandreia verloren, die Kirche von Konstantinopel „se subduxit“ und nicht einmal in Spanien kümmere man sich mehr um den Papst. **41** Zur ganzen Affaire: P. E. SCHRAMM, Neun Briefe des byzantinischen Gesandten von seiner Reise zu Otto III. aus den Jahren 997–998, ByzZ 25 (1925) 89–105. **42** GRU-

Vergangenheit zurückwerfen. So wurde behauptet, Patriarch *Sisinnios II.* (996–998) habe die antirömische Enzyklika des Patriarchen Photios aus der Vergessenheit hervorgeholt und unter eigenem Namen neu aufgelegt[42]. Tatsache ist, daß die Enzyklika in späteren Handschriften gelegentlich diesem Sisinnios, aber auch z.B. dem durchaus romtreuen Patriarchen Nikephoros I. zugeschrieben wird oder auch Metrophanes von Smyrna, einem der schärfsten Gegner des Photios. Historisch Haltbares daraus abzuleiten, ist unmöglich. Sodann soll Patriarch *Sergios II.* (1001–1019) den Papst aufgefordert haben, das Filioque aus dem Credo zu streichen, und da dies offensichtlich nichts half, dafür den Papst-Namen aus den Diptychen gestrichen haben[43]. Auch hier setzen die Nachrichten erst im 13. und 14. Jahrhundert ein, enthalten in polemischen Schriften mit angeblichen Detailkenntnissen, die nur auf wirren Kombinationen beruhen können.

An politischen Spannungen hat es bestimmt nicht gefehlt, und die Historiker neuerer Zeit haben Schritt für Schritt jeden Pontifikat und jeden Patriarchat abgeklopft, um zu einem fixen Datum zu kommen, das offenbar vorausgesetzt werden soll, wenn es zu erklären gilt, warum der Papst 1053 nicht in den byzantinischen Diptychen genannt wird. Erfolg dieser Versuche ist eine Reihe von Möglichkeiten und Zuständen, die jedenfalls in den zwanziger und dreißiger Jahren des 11. Jahrhunderts immer wieder durch Daten unterbrochen werden, die Rom und Byzanz wenn nicht in freundschaftlichen, so doch wenigstens korrekten Beziehungen erscheinen lassen. Es gilt auch anzumerken, daß die Nennung oder Nicht-Nennung eines Papstes in den Diptychen überschätzt wird, m.E. aber nicht mit Sicherheit dazu dienen kann, Schisma oder Nicht-Schisma zu konstatieren[44]. Macht man sich klar, daß zwischen 929 und 1047, also in den oft beschworenen kritischen Jahren vor 1054, der römische Stuhl von ca. 28 Päpsten eingenommen wird, von denen manche nur sehr kurz an der Macht blieben, und denkt man an die langen Wege der Kommunikation zwischen Alt- und Neurom, so läßt sich vermuten, daß die Protokollbeamten des Patriarchats mit dem Wechsel in Rom oft nicht mehr mitkamen und vielleicht sogar die Geduld verloren. Jedenfalls hatte schon 553 die Nicht-Nennung des Papstnamens in den Diptychen nicht bedeutet, daß man die Kirchengemeinschaft mit dem Papst aufgab. Es wird sich auch nach dem sogenannten Schisma des Kerullarios herausstellen, daß diese Ansicht weiter in Geltung war. Offenbar haben die Päpste in dieser Zeit allmählich darauf verzichtet, bei Amtsantritt nach altem Brauch eine Inthronistika mit Glaubensbekenntnis nach Byzanz zu senden[45]. Am gegenseitigen Desinteresse war wohl Byzanz nicht allein schuld. Trotzdem gibt es, wie angedeutet, interessante Intermezzi. Für das Jahr 1009, also unter dem schon erwähnten Patriarchen Sergios II., bezeugt der spätere Patriarch *Petros III.* von Antiocheia ausdrücklich, er habe mit eigenen Augen in den konstantinopolitanischen Diptychen den Namen des Papstes gelesen[46]. Wenn die Abküh-

MEL, Regest 814. 43 GRUMEL, Regest 818. Danach hätte derselbe Patriarch den Papst aus den Diptychen gestrichen. Dazu GRUMEL, Regest 819 und sein Kommentar. 44 Siehe oben S. 29 die Streichung des Papstes Vigilius aus den Konstantinopolitanischen Diptychen im Jahre 553. 45 Aus dem Brief des Kaisers Romanos Lakapenos (siehe oben Anm. 29) ergibt sich, daß anläßlich der Bestellung des Theophylaktos zum Patriarchen 933 noch ein päpstliches Glaubensbekenntnis in Konstantinopel eingetroffen ist. 46 MPG 120, 800. 47 GRUMEL, Regest 828; DÖLGER, Regest 817. Die Stelle bei Glaber: MPL 142, 670–671. Dazu A. MICHEL, Die Weltreichs- und Kirchenteilung bei Rudolf Glaber (1044), HJG 70 (1951) 53–64. Vgl. M. JUGIE, Le schisme byzantin, Paris 1941, 169; insgesamt zur Aera vor Kerullarios vgl. V. GRUMEL, Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054, REByz 10 (1953) 5–23.

lung der Beziehungen trotzdem immer wieder mit Sergios II. in Zusammenhang gebracht wird, dann steckt dahinter vielleicht die Krönung des Kaisers *Heinrich II.* in Rom im Jahre 1014 und vielleicht auch die Tatsache, daß Papst *Benedikt VIII.* (1012–1024) den Vorstoß der Normannen gegen byzantinisches Gebiet in Unteritalien mit der Überlassung von Stützpunkten förderte und selbst kaiserliche Züge gegen Unteritalien begleitete. Der byzantinische Kaiser Basileios II., in dessen Expansionsplänen sicher auch Unteritalien eine Rolle spielte, dürfte die Folgerungen daraus gezogen und sie vielleicht auch seiner Kirche aufgedrängt haben. Von Papst *Johannes XIX.* (1024–1032) war mehr zu erwarten, denn er repräsentierte gegenüber den deutschen Kaisern wiederum stärkeres römisches Adelsbewußtsein als sein Vorgänger. Was es allerdings mit den Verhandlungen zwischen Rom und Byzanz über die Ausdehnung des byzantinischen Primats auf sich hat, von denen der Cluniazenser *Rodolf Glaber* († 1046/47) zu berichten weiß, wird sich kaum noch völlig erhellen lassen[47]. Nach diesem Chronisten hätte sich der Patriarch *Eustathios* (1019–1025) im Jahre 1024 gestützt auf den Wunsch des Kaisers Basileios II. an den Papst gewandt mit dem Ansinnen, unter ausdrücklicher Anerkennung des päpstlichen Universalprimats die „Ökumenizität" seines eigenen Patriarchats bestätigt zu bekommen, d.h. die Anerkennung seiner Primatsrechte gegenüber den Kirchen des Ostens. Dem Universalprimat des Papstes sollte dabei offensichtlich die Bedeutung einer letzten Appellationsinstanz zukommen. Von Byzanz aus gesehen, hätte dies kaum viel mehr als die Anerkennung des Status quo bedeutet, freilich auch verhindert, daß sich der Papst, wie etwa im Tetragamiestreit, in Byzanz mit lateinischen kanonistischen Anschauungen hätte durchsetzen können. Johannes XIX. soll zunächst einverstanden gewesen sein, habe aber schließlich angesichts eines Sturms der Entrüstung in der französischen Kirche abgelehnt. Jedenfalls würde es dazu passen, daß in der Chronik des Petrus von Erfurt die „recessio" der griechischen Kirche etwa auf 1028 datiert wird. Doch Glabers Bericht enthält so viele Unwahrscheinlichkeiten, daß im Grunde kaum damit operiert werden kann.

3. Missionen und kirchliche Administration

Quellen und Literatur: siehe oben S. 118.

Das 9. und 10. Jahrhundert gehören zu den großen Zeiten der byzantinischen Missionsgeschichte. Es ist die Zeit, in welcher die orthodoxe Kirche einen Großteil der slavischen Welt unter ihren Einfluß bringt. Die Bedeutung der sogenannten Slavenapostel *Kyrillos* und *Methodios* für die Kirche Mährens blieb zwar zeitlich befristet[1], aber die Emigration ihrer Schüler auf bulgarisches Gebiet hat gerade die schon erwähnte Bulgarenmission wesentlich vertieft, aber auch den Grund gelegt zu jenen nationalen Spannungen, die hinfort die Beziehungen zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und der bulgarischen Kirche bestimmen. Trotzdem und wenn auch Rom nie darauf verzichtete, Bulgarien wieder auf die Seite der westlichen Kirche zu ziehen, blieb der byzantinische Einfluß im Kirchenwesen doch der bestimmende.

Die Missionierung *Kroatiens* setzt bereits im 7. Jahrhundert ein. Aber Kaiser *Herakleios* selbst war der Ansicht, daß diese Aufgabe Sache der lateinischen Kirche sei[2], das heißt, er anerkannte die Suprematie des „Patriarchen des Westens" über

1 Siehe oben S. 110. 2 Konstantin Porphyrogennetos, De administrando imperio, cap. 31

das Illyricum. Bei dieser Zuteilung blieb es in der Folgezeit, obwohl die Tätigkeit der Slavenmissionare auch hier ihre nicht unbedeutenden Spuren hinterließ. Was die *Serben* betrifft[3], so erbat sich der Fürst der Raška, Mutimir, der sich durch die Eroberungen des Kaisers Basileios I. an der dalmatinischen Küste bedrängt fühlen mußte, von Byzanz Glaubensboten. Auch hier spielte dann die Schülerschaft der Slavenapostel eine gewisse Rolle, wenngleich der lateinische Einfluß immer mitbestimmend blieb. Als der Bulgarenzar Symeon die Raška unter seine Herrschaft brachte, kam Serbien fast automatisch unter den bulgarischen Erzsitz Ohrid. Schließlich gelang 1077 dem Fürsten Michail Vojislav die Einigung und Verselbständigung der serbischen Länder, und er unterstellte sie der Kirche Roms. Damit war der byzantinische Einfluß für lange Zeit, allerdings nicht für immer, beendet.

Die *ungarische* Landnahme fand ihren Abschluß Ende des 9. Jahrhunderts. Auch hier versuchten die Byzantiner Einfluß zu gewinnen, da Ungarn – meist als Türken oder Vardarioten bezeichnet – auch auf Reichsboden siedelten. Im 10. Jahrhundert machen die Ungarn dem Reich militärisch nicht selten schwer zu schaffen. Ihre Einfälle führen sie bis nach Mittelgriechenland. Aber es gab trotzdem diplomatische Beziehungen, und es sind ungarische Gesandte, die sich um 948 in Konstantinopel taufen lassen. Der damalige Patriarch Theophylaktos weihte ihnen sogar einen Bischof. Aber *Stephan der Heilige* (1000–1038) orientierte sich nach Rom und empfing von dort seine Krone. Die Beziehungen zu Byzanz und die kirchlichen Bindungen an den Patriarchat reißen trotzdem nicht ab. Immer wieder empfangen Ungarn die Taufe nach byzantinischem Ritus, und byzantinische Mönche lassen sich nieder. Noch im Jahre 1028 läßt sich ein ungarischer orthodoxer Bischof nachweisen, der an einer konstantinopolitanischen Synode teilnimmt[4].

Was immer frühere Begegnungen des östlichen Slaventums mit dem Christentum, auch mit dem byzantinischen an der Schwarzmeerküste für eine erste Bekanntschaft mit der christlichen Lehre bedeutet haben mögen[4a], in deutlicheres Licht treten die „*Russen*" für Byzanz erst mit ihren Angriffen auf Konstantinopel im Jahre 860, von denen wir aus den Predigten des Patriarchen Photios erfahren[5]. Es ist derselbe Photios, der in seiner berühmten Enzyklika von 867 berichtet, aus dem Feind von gestern sei ein Freund geworden, der nun sich auch zum Christentum bekehrt habe und dem man aus Byzanz einen Bischof geschickt habe[6]. Nach einer späteren Quelle, die allerdings wenig Vertrauen verdient, wäre dieser Bischof sogar ein Erzbischof gewesen, und die Initiative hätte beim Kaiser Basileios I. gelegen. Wer immer den Anfang gemacht hat, die Christianisierung blieb im Grunde ohne Folgen[7], denn

(Moravcsik-Jenkins). 3 D. Slijepšević, Istorija srpske pravoslavne crkve, München 1962; S. Ćircović, Pravoslavna crkva u srednjovekovnoj srpskoj državi, in: Srpska pravoslavna crkva, Beograd 1969, 35–51. 4 G. Moravcsik, Byzantine christianity and the Magyars in the period of their migration, The American Slavic and East European Review 5 (1946) 29–43; ders., The role of the byzantine church in the medieval Hungary, a.a.O. 6 (1947) 134–152; ders., Byzance et le christianisme hongrois du moyen âge, Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina, Ravenna 1969, 313–341; N. Oikonomides, A propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie aux XIe siècle: Le métropolite de Turquie, Revue Sudest-européenne 9 (1971) 527–533; G. Seide, Die ungarische orthodoxe Kirche, Ungarn-Jahrbuch 1972, 101–114. 4a K. Ericsson, The earliest conversion of the Rus' to christianity. Slavonic and East-European Review 44 (1966) 98–131 – (unter dem ikonoklastischen Patriarchen Joannes Grammatikos). 5 C. Mango, The homilies of Photius, Cambridge, Mass. 1958, 74–110; A. Vasiliev, The Russian attack on Constantinople in 860, Cambridge, Mass. 1946. 6 MPG 102, 736f. 7 L. Müller, Byzantinische Mission nördlich des Schwarzen Meeres vor dem 11. Jahrhundert, Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byzant. Stud. Oxford 1966, London 1967, 29–38; K. Onasch, Russische Kirchen-

ein neues Herrengeschlecht von Varägern entmachtete rasch jenes, das sich auf die Bekehrungsversuche der Byzantiner eingelassen hatte. Von einer stärkeren Christianisierung oder gar der Tätigkeit einer von Byzanz entsandten Hierarchie kann nicht die Rede sein. Die weiteren Beziehungen zwischen diesen Rurikiden und Byzanz wechseln von Kampf zu Handelsverträgen und zurück. Gerade die Handelsbeziehungen aber dürften dazu beigetragen haben, daß das Christentum in Rußland doch allmählich besser bekannt wurde. Daß sich die Fürstin *Olga* 955 taufen ließ, blieb Episode, denn ihr Nachfolger Svjatoslav wollte von einer Christianisierung nichts wissen. Olga scheint wohl bei ihrer Taufe von Byzanz nicht jene Zusagen bekommen zu haben, die es ihr erlaubt hätten, auf eine selbständige russische Kirche hinzusteuern, und dies mag der Grund gewesen sein, daß sie sich an Otto den Großen wandte. Doch auch die deutsche Mission in Kiev blieb nur ein kurzes Zwischenspiel. Die Wende brachte erst der Sohn des Svjatoslav, *Vladimir*[8]. Die politische Lage auf byzantinischer Seite war entscheidend. Der junge Kaiser Basileios II., von den Bulgaren geschlagen und von dem Aufstand des Hochadels seines Reiches bedroht, brauchte dringend Hilfe und zwar in erster Linie im Rücken der Bulgaren und sodann an der von den Skleroi und den Phokaden bedrängten byzantinischen Schwarzmeerküste im Norden und im Süden. Vladimir bot sich dazu an. Er bekam eine purpurgeborene Prinzessin zur Frau, Anna, die Schwester des Kaisers, Handelsprivilegien wurden zugestanden, wie sie schon früher bestanden hatten usw. Dafür ließ sich Vladimir taufen und kam dem Kaiser mit Truppen zur Hilfe. Im Vertrag war die Errichtung einer unter Byzanz stehenden, aber im übrigen unabhängigen Metropole vorgesehen, welche Byzanz organisieren würde. Der Vertrag umfaßte nicht nur das Versprechen Vladimirs, sich taufen zu lassen, sondern auch die Taufe seiner Bojaren. Einzelne Daten sind nur schwer auszumachen, aber spätestens 989 war der Vertrag im Wesentlichen erfüllt, Rußland konnte nominell als christlich gelten, und der Einfluß der byzantinischen Kirche auf die neue Metropole blieb Jahrhunderte lang ungebrochen. Daß ihre kirchlich-geistliche Kultur in Zusammenhang mit dem Werk der beiden „Apostel" Kyrillos und Methodios zu bringen war, blieb der jungen russischen Kirche nicht verborgen, und im Lauf der Zeit bildete sich sogar die Legende heraus, die beiden Brüder seien selbst in Rußland tätig gewesen. Ein Russe, der Mönch *Hilarion,* wurde zum ersten Mal im Jahre 1051 Metropolit in Kiev – eine Tatsache die in erster Linie mit Reformbestrebungen in der Kiever Metropole selbst zusammenhängt und nicht mit einem politischen Konflikt zwischen Kiev und Konstantinopel[8a].

Die neu bekehrten slavischen Völkerschaften stellten die byzantinische Kirche vor große organisatorische Aufgaben und Probleme. Daß Bulgarien von allem Anfang an auf eine gewisse Autokephalie zusteuerte, die weder Byzanz noch Rom gewähren wollten, wurde schon erwähnt[9]. Die Konsolidierung der bulgarischen Kirche fällt noch in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts und war in erster Linie den Schülern des Methodios zu verdanken. Byzanz aber schickte einen Erzbischof. In der Folge-

geschichte, KiG III M1, Göttingen 1967, 1–14. **8** A. Poppe, The political background of the baptism of Rus', DOP 30 (1976) 197–244, mit kritischer Bibliographie. **8a** D. Obolensky, The heritage of Cyril and Methodius in Russia, DOP 19 (1965) 45–65; A. V. Poppe, Russkie mitropoliti Konstantinopol'skoj patriarchii v XI stoletii, Vizantijsky Vremennik 28 (1968) 85–108; 29 (1968) 95–104; ders., Le prince et l'église en Russie de Kiev depuis la fin du Xe siècle jusqu' au début du XIIe siècle, Acta Poloniae historica 20 (1969) 95–119; ders., La tentative de réforme ecclésiastique en Russie au milieu du XIe siècle, Acta Poloniae historica 25 (1972) 5–31; ders., L'organisation diocésaine de la Russie aux XIe–XIIe siècles, Byzantion 40

zeit[10] wissen wir wenig von den kirchenpolitischen Beziehungen, aber die Autonomiebestrebungen der Bulgaren bekamen durch eine Liturgie in der Landessprache sowie durch eine beginnende slavische kirchliche Literatur eine solide Grundlage. Dazu kam das politische Gewicht des bulgarischen Reiches unter dem Zaren *Symeon* (893–927). Der Höhepunkt der politischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Reichen fällt etwa ins Jahr 917. Daß aber Symeon damals einen bulgarischen Patriarchat proklamiert habe, läßt sich nicht beweisen. Immerhin versuchte auch Rom wieder Fuß zu fassen, allerdings zunächst vergebens. Aber vielleicht ist es diesen römischen Bemühungen zu verdanken, daß Byzanz nach dem Tode Symeons anläßlich des Friedensschlusses von 927 nicht nur dem bulgarischen Herrscher den Basileus-Titel, sondern dem Erzbischof auch das Prädikat Patriarch zuerkannte[11]. Damit war es freilich zu Ende, als Ostbulgarien von Kaiser Joannes I. Tzimiskes 972 entscheidend geschlagen wurde. Aber der Patriarch wich auf unbesetztes Gebiet aus und etablierte sich im westlich gelegenen Ohrid (Achrida). Kaiser Basileios II., genannt der „Bulgarentöter", trat schließlich zum Endkampf gegen das bulgarische Reich an. Es gelang ihm erst nach langen Jahren mit der Macht des Zaren Samuil fertig zu werden. Im Jahre 1014 gab es kein bulgarisches Reich mehr, sondern nur noch eine Provinz Bulgarien des byzantinischen Reiches. Das hatte auch kirchenrechtliche Folgen: aus dem Patriarchat von *Ohrid* wurde eine byzantinische Metropole, deren Inhaber den Titel Erzbischof führte, allerdings mit besonderen Privilegien[12]. Der Stuhl wurde mit Griechen besetzt. Aber das Erzbistum hatte in der Folgezeit immer wieder gegen benachbarte Metropolen zu streiten, die seinen Besitzstand in Frage stellten.

Geringere Probleme stellten andere Missionsgebiete. Vielleicht steht die *Chazarenmission* im 9. Jahrhundert in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Bedrohung Konstantinopels durch die Varäger. In der führenden Schicht der Chazaren hat es sicher noch im 8. Jahrhundert kaum Christen gegeben. Nach der Vita des Slavenapostels Kyrillos sollen sie um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Byzanz um Missionare gebeten haben, und Kyrillos sei ausgeschickt worden[13]. Hauptziel der Gesandtschaft scheint freilich Festungsbau und militärisch-politische Defensive, wohl eben gegen die Ostslaven, gewesen zu sein. Bekehrungen zum Christentum mögen erfolgt sein, doch selbst die Vita weiß nur von 200. Das Christentum der *Lazen* am Schwarzmeer verfügt im 7. Jahrhundert schon über einen Metropoliten in Phasis und Suffragane. Dasselbe gilt von der Kirche der *Abasgen*. Im Norden des Kaukasus wohnten die *Alanen*. Ihre endgültige Bekehrung zum Christentum gehört ins 10. Jahrhundert. Zu Beginn des Jahrhunderts wirkte hier zunächst ein Mönch *Euthymios*. Schon 914 konnte der byzantinische Patriarch einen Erzbischof in die Gegend entsenden. Es kam dann freilich zu Differenzen zwischen diesem und Euthymios, und trotz der Hilfe seitens des alanischen Fürsten hatte die Missionierung

(1970) 165–217. 9 Siehe oben S. 104 ff. 10 I. DUJČEV, Il patriarcato bulgaro del secolo X, in: I patriarcati orientali nel primo millenio, Roma 1968, 201–221; zur bulgarischen Kirche unter dem Zaren Samuil (976–1014) vgl. R. LJUBINKOVIĆ, Prilog izučavanju Samuilove autokefalne crkve (mit franz. Zusammenf.), Starinar 19 (1969) 125–139; DERS., L'Illyricum et la question romaine à la fin du Xe et au début du XIe siècle. Autour de l'église autocéphale de l'Etat de Samuel, La chiesa greca in Italia dall'VIII als XVI secolo, III, Padova 1973, 927–969. 11 DÖLGER, Regest 612. 12 H. GELZER, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, ByzZ 2 (1893) 41 ff.; PH. GRANIĆ, Kirchenrechtliche Glossen zu den von Kaiser Basileios II. dem autokephalen Erzbistum von Achrida verliehenen Privilegien, Byzantion 12 (1937) 215–235. 13 Dazu F. DVORNIK, Les légendes

selbst mit Schwierigkeiten zu kämpfen. Der Patriarch mußte immer wieder helfend und tröstend eingreifen [14].

In Verbindung mit den administrativen Aufgaben der Patriarchen steht die Entwicklung des Kirchenrechts in dieser Zeit. Die relative Häufigkeit der Synoden in der photianischen Ära führte zur Veröffentlichung einer Reihe von Kanones. Die Synode von 861 verabschiedete deren 17 [15]. Nicht wenige davon sorgen sich um die Ordnung im Klosterwesen, das durch die ikonoklastischen Kämpfe in Mitleidenschaft gezogen worden war. Besonders stark wird betont, daß kein Kleriker seinem Oberen und ebenso kein Bischof seinem Patriarchen oder Metropoliten die Gemeinschaft aufsagen darf, ehe ein kanonisch einwandfreies Urteil ergangen ist – eine Maßnahme, die in den Wirren zwischen Ignatianern und Photianern besonders wichtig war und doch nicht befolgt wurde. Die 27 Kanones des Konzils von 869/70 fanden keinen Eingang in die orthodoxen Kanonessammlungen [16]. Ihr griechischer Text ist nur fragmentarisch erhalten geblieben. Besonders eingeschärft werden die Weiheinterstizien, und die Erhebung aus dem Laienstand in den Episkopat wird nachdrücklich verboten. Die Synode von 879/80 beschränkte sich auf drei Kanones [17], deren erster im Zeichen der Aussöhnung mit Rom verfügt, daß, wer von Rom zensuriert wird, auch in Konstantinopel als zensuriert zu gelten hat und umgekehrt.

Photios schreibt die Tradition auch die Abfassung eines neuen Nomokanon zu, genannt Nomokanon der XIV Titel; aber dieser Nomokanon läßt sich schon für das 7. Jahrhundert nachweisen. Er wurde die Grundlage für die großen kanonistischen Kommentarwerke des 12. Jahrhunderts. Immerhin führt Photios jene Tradition fort, die schon beim Patriarchen Tarasios einsetzt, nämlich kanonische Fragen autoritativ zu beantworten und damit eine Art kanonistischer Zwischeninstanz zwischen den Perioden, in denen die Konzilien Kanones publizierten, herzustellen [18]. Da diese Tätigkeit mit der Synode von 879/80 praktisch beendet ist, wird diese patriarchale Instanz immer wichtiger. Es entsteht etwas wie ein byzantinisches Dekretalenrecht, allerdings dem päpstlichen gegenüber von schwächerer Autorität. Der Tetragamiestreit hatte dazu geführt, daß die Bischöfe von den Kaisern mehr Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Recht forderten; auch dies wohl ein Grund, warum in der Folgezeit das kanonische Recht einen gewissen Aufschwung nimmt. Zu nennen sind vor allem die Patriarchen *Sisinnios II.* (996–998), *Sergios II.* (1001–1019) und *Alexios Studites* (1025–1043) und ihre Kanzlei. Diese Rechtsentwicklung wird vorangetrieben durch die Tätigkeit der Chartophylakes dieser Patriarchen, ehemals reine Archivbeamte, die nun allmählich zu Justiziaren des Patriarchats emporsteigen. Ausdruck dieser Entwicklung sind manchmal umfangreiche Sammelbescheide auf Anfragen von Bischöfen, in denen weite Bezirke des kirchlichen Lebens, vor allem des Eherechts und des Mönchtums erfaßt werden [19].

Wie sehr eine solche Entwicklung dem patriarchalen Selbstbewußtsein entgegengekommen sein mag, Widerstände gab es trotzdem auch von kirchlicher Seite. Ein anonymer Autor der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts greift den Usus an, wonach die Patriarchen bestimmenden Einfluß auf die Wahl der Metropoliten nahmen [20]. Er

de Constantin et de Méthode vues de Byzance, 2. Aufl. 1969, 148–211. 14 Grumel, Regest 599. 609–10. 619. 715; ders., La date de la conversion des Alains, EOr 33 (1934) 57–58. 15 Mansi XVI, 536–549; Rhalles-Potles II, 647–704. 16 Der lat. Text und die griechischen Fragmente bei Joannou, I,1, 293–342. 17 Rhalles-Potles II, 705–712. 18 MPG 102, 772–823. 19 Vgl. z. B. Grumel, Regest 804. 805. 807. 822–824; Rhalles-Potles V, 25–32. 20 J. Darrouzès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine,

läßt nur das Weiherecht des Patriarchen gelten. Die Frage hängt wohl mit den Verhältnissen unter Patriarch Polyeuktos zusammen, als sich Kaiser Nikephoros II. Phokas mehr oder weniger die Auswahl der Metropoliten selbst reservieren wollte[21]. Gegen den Anonymus wendet sich *Niketas von Amaseia,* für den das Recht der Kirchenprovinzen, ihren Metropoliten selbst zu wählen, längst Vergangenheit ist[22].

Am Abschluß der Epoche steht die Errichtung der sogenannten Universität des Kaisers *Konstantinos IX.* Monomachos im Jahre 1043[23]. Von Universität kann natürlich nur in einem äußerst verdünnten Sinne die Rede sein. Jedenfalls bedeutet die mit der Gründung verbundene Rechtsschule doch den Versuch, Rechtsstudien auf eine gewisse Weise kaiserlich zu fördern. Diese Förderung mag zunächst der weltlichen Jurisprudenz zugute gekommen sein. Aber aus dem ersten Leiter dieser Rechtsschule, *Joannes Xiphilinos,* wird bald ein Patriarch, ebenso wie aus dem ersten Minister des Reiches, unter dem diese Gründung erfolgte, *Konstantinos Leichudes* ein Patriarch wird. Die juristische Infiltration greift auf die Kirche über und macht sich besonders in der Komnenenzeit bemerkbar. Da kann es auch nicht verwundern, daß besonders der hauptstädtische Klerus als solcher, d.h. als eine gesellschaftliche Gruppe, sich jetzt auch im Verfassungsleben Geltung zu verschaffen sucht. Schon im Jahre 1056 war es der Patriarch Michael Kerullarios, der gegen Kaiser Michael VI. revoltierte und dabei auf die treue Gefolgschaft seines Klerus rechnen konnte. Und im Jahre 1078 sind es hohe Kleriker der Hauptstadt, die sich mit den Senatoren gegen Michael VII. zusammentun, die in der Stadt weilenden Metropoliten gewinnen und den Patriarchen von Antiocheia zum Führer ihres bewaffneten Aufstandes machen. Es entspricht dem protokollarischen Geist der Zeit, daß dementsprechend die Synode auch als eigene akklamierende Körperschaft bei der Kür des neuen Kaisers angeführt wird.

Nach den chaotischen Jahren des Bilderstreits und nach der Abtrennung des Illyricum von der römischen Jurisdiktion stellte sich die Notwendigkeit ein, die für Byzanz so wichtige Rangfolge der Bistümer neu zu ordnen, vor allem den süditalienischen und griechischen Sitzen einen gebührenden Platz anzuweisen. Dies geschah in Zusammenarbeit zwischen Patriarch Nikolaos Mystikos und dem Kaiser Leon VI.[24]. Doch das südliche Italien blieb ein neuralgischer Punkt für die Patriarchatsverwaltung. Die kirchlichen Bezirksgrenzen deckten sich dort nur selten mit denen der weltlichen Machtbereiche, und hier sah das Papsttum immer wieder eine Chance, die alten Ansprüche geltend zu machen. Im allgemeinen kann gesagt werden, daß die byzantinische Hierarchie besonders seit dem 11. Jahrhundert im Rückzug begriffen ist. Der Einbruch der Normannen hat diese Entwicklung nur gefördert[25].

Paris 1966, 116–159. 21 DÖLGER, Regest 703. 22 DARROUZÈS, a.a.O. 160–175. 23 G. WEISS, Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos, München 1973, 65–76. 24 H. GELZER, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, AMA 21, München 1901, 550–559. 25 V. v. FALKENHAUSEN, Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert, Wiesbaden 1967, bes. 147ff.; P. HERDE, Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, DA 26 (1970) 1–46; DERS., Il papato e la chiesa greca nell'Italia meridionale dall'XI al XIII secolo. La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo, Padova 1973, 213–255; V. LAURENT, L'église de l'Italie méridionale entre Rome et Byzance à la veille de la conquête normande, a.a.O. 5–24; D. GIRGENSOHN, Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale, a.a.O. 25–43; J. DECARREAUX, Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile, XIe–XIIe siècles, Paris 1974.

4. Das Klosterwesen

Bibliographie: J. LEROY, Monachisme oriental aux Xe–XIIIe s. Cahiers d'Histoire 20 (1975) 303–331; A. FAILLER, Le monachisme byzantin aux XIe–XIIe s. Aspects sociaux et économiques, Cahiers d'Histoire 20 (1975) 279–302; W. NISSEN, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897; E. HERMAN, La „stabilitas loci" nel monachismo bizantino, OChrPer 21 (1955) 115–142; F. DÖLGER, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, München 1948; E. HERMAN, Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine, OChrPer 6 (1940) 293–375.

Immer wieder haben es die Patriarchen mit der Rechtslage der Klöster zu tun. Das Mönchtum mochte sich als den eigentlichen Sieger im Bilderstreit betrachten, doch dies hinderte nicht, daß die Maßnahmen der bilderstürmenden Kaiser nicht wenige Klöster in ruinösem Zustand hinterlassen haben. Die Vergabe solcher Klöster an Außenstehende, auch an Laien in *„Kommende"* (κατὰ χάριν) ist zwar nicht neu, sie scheint sich aber im Gefolge des Bilderstreites sehr ausgebreitet zu haben [1]. Gedacht war wohl in erster Linie an vermögende Männer der Kirche oder des Staates, die mit ihren Mitteln für die Restauration der Klöster und den Unterhalt der Mönche sorgen könnten. *Nikephoros II. Phokas* scheint auf dieser Linie gedacht zu haben. Daß allerdings dem Mißbrauch hier Tür und Tor geöffnet waren, daß die neuen Herren sich schlicht des Klosterguts bemächtigten und kaum für die Insassen sorgten, ließ nicht lange auf sich warten.

Patriarch *Sisinnios II.* [2] versuchte wenigstens auf einem Teilgebiet eine Radikallösung. Er annullierte alle Vergabungen seitens der Patriarchen von Klöstern an Laien oder andere Klöster und ordnete an, daß diese Patriarchalklöster samt und sonders der Hagia Sophia unterzuordnen seien. Vielleicht brachte dies manche Klöster vom Regen in die Traufe. Jedenfalls interpretierte *Sergios II.* [3] diese Verfügung dahin, daß dieses Verbot der Vergabe an Laien dahin zu verstehen sei, daß die Laien die erhaltenen Klöster nicht in weltliche Anstalten verwandeln dürften. Er konnte sich dabei auf den Kanon 49 des Trullanums berufen. Einen totalen Widerspruch zu Sisinnios bedeutete dies per se nicht, konnte aber doch dazu führen, daß die „Verweltlichung" besser getarnt wurde. So versucht Alexios Studites zu nuancieren [4]: er verbietet den Transfer oder Verkauf der Kommenden an Dritte. Weder darf eine Frau ein Männerkloster noch ein Mann ein Frauenkloster übernehmen. Verpachtungen bedürfen einer besonderen Erlaubnis des Patriarchalbüros. Offensichtlich will der Patriarch überhaupt keine neuen Kommenden mehr zulassen und regelt mit seinen Bestimmungen nur die bestehenden Verhältnisse. Aber das Übel überdauerte das 11. Jahrhundert um vieles. Nicht zuletzt hängt dies mit dem sogenannten Stifter-Recht – dem Recht der κτήτορες / κτίτορες – zusammen, das delegierbar, übertragbar und vererbbar war und dem Stifter bzw. dem Restaurator eines Klosters, auch wenn er Laie blieb, einen bestimmenden Einfluß nicht nur auf die ökonomische Seite der Stiftung beließ [5].

An klösterlichen Neugründungen hat es im 9. Jahrhundert und trotz der Steuerungsversuche durch Kaiser Nikephoros II. Phokas auch im 10. Jahrhundert nicht

1 Zum Charistikariat vgl. E. HERMAN, Dict. Droit Can. III 611–617; V. LAURENT, Charisticariat et commende à Byzance, REByz 12 (1954) 100–113; A. FERRADOU, Des biens des monastères à Byzance, Bordeaux 1896; BECK 136f. 2 GRUMEL, Regest 809. 3 GRUMEL, Regest 821. 4 GRUMEL, Regest 833; MANSI XIX 461–468; RHALLES-POTLES V, 20–24. 5 Zum Ktetor-Ktitor vgl. K. KRUMBACHER, Κτήτωρ, Straßburg 1909. 6 JANIN, Les

gefehlt. In Konstantinopel entstanden drei Marienklöster, die lange Zeit ihre Bedeutung behielten. So das Kloster der *Hodegetria* (Weggeleiterin)[6], vielleicht eine Gründung des Kaisers Michael III. bzw. seiner Mutter Theodora kurz nach dem Bilderstreit. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts entsteht das *Euergetidos*-Kloster der „wohltätigen" Madonna[7], die Gründung eines Paulos, der nach diesem Kloster benannt wurde und sich auch als asketischer Schriftsteller einen Namen gemacht hat. Und Kaiser Romanos III. restaurierte oder gründete das *Peribleptos*-Kloster der „umsichtigen" Madonna zu Ehren[8]. In die Mitte des 11. Jahrhunderts gehört auch die Gründung des *Georgios*-Klosters im Mangana-Viertel von Konstantinopel durch Konstantinos IX. Monomachos[9]. 1077 stiftete ein Aristokrat und kaiserlicher Richter, der Historiker *Michael Attaleiates* in Konstantinopel das Panoiktirmon-Kloster des „Allbarmherzigen", dem er ein Waisenhaus in Rhaidestos angliederte[10]. Die Regel, welche er der Stiftung gab, gewährt erhellende Einblicke in das Konzept solcher Neugründungen, besonders auch in die Rechtsverhältnisse der Stifter. Auf dem Mönchsberg *Latros* bei Milet entsteht zu Beginn des 10. Jahrhunderts eine der bedeutendsten Gründungen, das Stylos-Kloster des hl. Paulos, das für einige Zeit den „Protos" der latrischen Mönchssiedlungen stellte[10a].

Auch in der alten Klosterlandschaft Bithyniens, die unter dem Ikonoklasmus und den Sarazeneneinfällen besonders gelitten hatte, in der Umgebung von Prusa und am Golf von Mundania, entstand neues Leben. Als wichtiges Beispiel sei genannt die Gründung des Michael von Ankyra, eines Onkels des Kaisers Nikephoros II. *Michael* gründete in *Maleinos*[11] am Kymina mit Unterstützung seines Neffen ca. 922 ein Kloster, dessen besondere Bedeutung darin liegt, daß von hier aus Athanasios aus Trapezunt zum Athos aufbrach und dort seine Laura gründete. Die Entwicklung des *Athos*[12] im 10. Jahrhundert ist nicht nur monastisch von größter Bedeutung, sondern auch kirchenpolitisch und für das geistliche Leben, weil sich hier ein Zentrum herausbildete, das in all diesen Punkten im Laufe der nächsten Generationen führend und bestimmend wurde, auch wenn genug hemmende Elemente die Entwicklung immer wieder aufhielten. Sieht man vom Wuchern der Legende ab, so muß festgestellt werden, daß der Athos als Mönchsland erst im beginnenden 9. Jahrhundert ans Licht der Geschichte kam. Die Eremiten dringen zunächst vom Festland her in die Ebene von Hierissos ein und dann immer weiter ins eigentliche Bergland. Die Legende von *Petros* dem Athoniten[13] spiegelt die

églises 199. 7 JANIN, a. a. O. 178 ff.; J. PARGOIRE, Le monastère de l'Evergétis, EOr 9 (1906) 228–232. 366–373. Paulos († 1054) ist der Verfasser eines großen Paterikon, d. h. einer systematischen Sammlung von Väterstellen zum asketischen Leben. Vgl. BECK 587. 8 JANIN, a. a. O. 9 JANIN, a. a. O. 10 W. NISSEN, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077, Jena 1894. 10a Die Vita des Paulos ed. H. DELEHAYE, AnBoll 11 (1892) 5–74. 136–182 und nochmals in Milet III, hrsg. v. TH. WIEGAND, Berlin 1913, 105–135; P. L. VOCOTOPULOS, Sur la date de fondation de la laure du Stylos, Byzantion 36 (1966) 213–216. 11 Michael trägt deshalb meist den Beinamen Maleinos. Vgl. L. PETIT, Vie de s. Michel Maleïnos, RevOrChr 7 (1902) 543–603; R. JANIN, a. a. O. II, 115–118. 12 Zur Frühgeschichte des Athos und Allgemeines: PH. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894; F. DÖLGER, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, I und II, München 1948; K. VLACHOS, Ἡ χερσόνησος τοῦ Ἄθω, Volos 1903; E. AMAND DE MENDIETA, La presqu'île des Caloyers: Le Mont Athos, Bruges 1955 (mit guter Bibliographie); Le millénaire du Mont Athos, 963–1963, Etudes et Mélanges, Venezia-Chevetogne 1964, 2 Bde., darin in Bd. II, 337–495 eine Athos-Bibliographie von 1860 Nummern; J. P. MAMALAKES, Τὸ ἅγιον ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων, Thessalonike 1971. – Zur Frühgeschichte: K. LAKE, The early days of monasticism on Mount Athos, Oxford 1909; S. BINON, Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de saint-Paul de l'Athos, Louvain 1942. 13 Leben des Petros,

frühen Verhältnisse. Im 9. Jahrhundert erscheinen dann auch die ersten „Lauren", d.h. lockere Zusammenschlüsse der Mönchszellen zu einem nachbarlichen und doch noch eremitischen Verband, teils aus Gründen des Schutzes vor arabischen Seeräubern, teils zum Zwecke nachbarlicher Hilfe. *Euthymios* von Thessalonike [14], einer der berühmten Erzväter des Athos, wird 862 Haupt einer solchen Laura. Lauren gab es in *Karyes,* das bald der Hauptort des Athos wird (die ältere Bezeichnung dafür ist Μέση = Mitte), sodann die Laura *Zygu* und die von *Xeropotamu.* Auch die ersten koinobitischen Versuche zeichnen sich ab. So gründet ein *Joannes Kolobos* ein Gemeinschaftskloster bei Hierissos, für das er ein Sigillion des Kaisers Basileios I. bekommt [15], der sein Protektorat auf den ganzen Athos ausweitet. In Karyes traf sich wohl schon im Beginn des 10. Jahrhunderts auch die Versammlung der Laurenvorsteher, die dort einen Protos, eine Art Erzabt, mit beschränkten Befugnissen bestellen [16].

Diese Anfänge litten zum Teil erheblich unter den Angriffen der Piraten, die auf dem sarazenisch besetzten Kreta ihre Ausgangsbasis besaßen. Auf mehr Stabilität konnte man hoffen, als Kreta durch den großen Sieg des Nikephoros Phokas im Jahre 961 den Sarazenen entrissen wurde. Schon vorher, im Jahre 958 hatte der erwähnte *Athanasios,* der am Kymina die Bekanntschaft mit Nikephoros geschlossen hatte, Bithynien verlassen und sich auf dem Athos niedergelassen [17]. Jetzt unterbreitete ihm Phokas den Plan eines großen Klosters auf dem Athos, das mit der Beute aus Kreta finanziert werden sollte. Er selbst wollte dort Mönch werden. Aber schließlich griff er zum großen Verdruß des Athanasios nach der Krone. Doch das Kloster entstand trotzdem. Dabei handelt es sich trotz der Bezeichnung *„Große Laura"* nicht mehr um eine echte Laura, sondern um ein Koinobion in den strengen Formen, wie sie Basileios dem Großen vorgeschwebt und wie sie Theodoros Studites in Konstantinopel verwirklicht hatte [18]. Geplant wurde ein Kloster für 80 Insassen. Ein langes Noviziat war vor der Aufnahme zu bestehen. Eunuchen, Kinder und selbst weibliche Tiere waren streng ausgeschlossen. Dem Stifterrecht entsprechend sollte der Abt selbst, d.h. Athanasios, über einen Nachfolger bestimmen können. Das anachoretische Leben wird nur in Nähe und Abhängigkeit vom Koinobion und nur wenigen im Gehorsam Erprobten erlaubt. Die Zahl fünf soll nicht überschritten werden. Dies die Grundsätze des Typikons [19], der Klosterregel des Athanasios, die im übrigen, wohl auf Grund des Vorhandenseins von amalfitanischen Mönchen auf dem Athos, teilweise auch von der Regel des Benedikt von Nursia beeinflußt ist, aber in der Hauptsache nach der Regel des Studiu-Klosters konzipiert sein dürfte.

bei Lake, a.a.O. 18–39. 14 Sein Leben von Basileios von Thessalonike geschrieben, ed. L. Petit, RevOrChrét 8 (1903) 168–205. 15 Dölger, Regest 490 und 492. 16 Chr. Ktenas, Ὁ πρῶτος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας βυζ. Σπουδῶν 6 (1929) 233–281; J. Darrouzes, La liste des prôtes de l'Athos, Le millénaire du Mont Athos I, 407–447. 17 Die wichtigsten Viten des Athanasios ed. I. Pomjalovskij Žitie prep. Afanasij Afonskago, Petersburg 1895 und L. Petit, AnBoll 25 (1906) 12–87. Zur Diskussion darüber P. Lemerle, La vie ancienne de s. Athanase l'Athonite composée au début du XIe siècle par Athanase le Lavr., Le Millénaire du Mont Athos I, 59–100; J. Leroy, Les deux vies de saint Athanase l'Athonite, AnBoll 82 (1964) 404–429; P. Lemerle, Actes de Lavra, Paris 1970, 13–48. 18 J. Leroy, La conversion de saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite, Le millénaire du Mont Athos I, 101–120; P. Dumont, L'higoumène dans la règle de saint Athanase l'Athonite, a.a.O. 121–134. 19 Das Typikon bei Meyer, Haupturkunden 102–122. H.G. Beck, Die Benediktinerregel auf dem Athos, ByzZ 44 (1951) 21–24; J. Leroy, Saint Athanase l'Athonite et la règle de S. Benoit, RevAscMyst 29 (1953) 108–122; A. Pertusi, Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'alto medioevo, Le Millénaire du Mont Athos I, 217–251. 20 Diatyposis bei Meyer, Haupturkunden 122–140 zusammen mit der

In seinem Testament, der Diatyposis[20], ändert Athanasios das Nachfolgerecht. Nun ist es ein besonderer „Aufseher“, der Epitropos, der das Recht hat, nach Beratung mit den 15 weisesten und ältesten Brüdern den neuen Abt zu bestellen, ihn aber nach Beratung mit dem genannten Gremium auch wieder abzusetzen.

Nicht nur Nikephoros Phokas, auch sein Nachfolger *Joannes I. Tzimiskes* überhäufte die Neugründung mit Gaben aller Art. Aber die alten Anachoreten und die Äbte der Lauren sahen im Koinobion einen Bruch der Tradition und eine Gefährdung ihrer Ideale. Sie beschwerten sich bei Tzimiskes durch den Protos und den Abt Paulos von Xeropotamu. Daraufhin entsandte der Kaiser den Studiu-Abt Euthymios als seinen Bevollmächtigten nach Karyes, wo sich die Äbte versammelten und mit Euthymios eine Regel, ein Typikon, für den gesamten Athos ausarbeiteten, den sogenannten *Tragos*[21], den schließlich mit Athanasios weitere 54 Äbte unterschrieben, also die Vorsteher der Lauren und kleinerer Gruppierungen. Im Tragos werden die bisher dreimal im Jahr stattfindenden Äbteversammlungen auf eine beschränkt. Die wichtigeren Entscheidungen des Protos werden von der Zustimmung dieser Versammlung abhängig gemacht. Aber die Regel des Koinobions des Athanasios wird nicht angetastet. Die „wilde“ Besiedlung des Heiligen Berges wird insofern erschwert, als jeder Neuling sich zunächst einem Oberen oder Geistlichen Vater unterwerfen muß. Reisen in Städte und Dörfer werden wesentlich erschwert, die Verbindung mit Laien verboten, Ausfuhr von Waren aus dem Athos ebenso. Verfügung über Grundbesitz haben im wesentlichen nur noch die Äbte. Blieb das Ideal der Eremiten und Lauren grundsätzlich unangetastet, so gehörte die nächste Zukunft doch den Koinobien im Sinne des Athanasios, dessen Gründung stilbildend wirkte und zur Dominante auf der Berge wurde. Dies gilt von *Vatopedion,* gegründet kurz vor 985, dem Kloster der Georgier *(Iberon)* zwischen 980–984. Athanasios starb erst um 1004. Das 11. Jahrhundert erlebte weitere Gründungen: *Docheiariu* vor 1030, *Esphigmenu* vor 1045, *Karakallu* etwa um dieselbe Zeit, usw. Doch trotz dieser raschen Entwicklung, ja wohl wegen ihr, tauchten immer neue Schwierigkeiten auf. Um den Tragos kümmerte man sich wenig, die Äbte revoltierten gegen den Protos, die Mönche verfügten willkürlich über Ackerland, einzelne Klöster verboten armen Eremiten, sich Brennholz zu schneiden, in Karyes entstand ein regelrechter Markt, auf dem es sogar Eunuchen zu kaufen gab, in der Generalversammlung gibt es mehr Streit als Brüderlichkeit. Nicht alles war reiner „Mißstand“. Die Verpflegungsschwierigkeiten auf dem Berge verlangten nach besseren Möglichkeiten, die Produkte des Athos auch außerhalb des Berges abzusetzen, dies hinwiederum mehr Bewegungsfreiheit und bessere Möglichkeiten, über Grund und Boden zu verfügen. Der Tragos allein konnte hier nicht genügen. So bevollmächtigt Kaiser *Konstantinos IX.* Monomachos wiederum eine Generalversammlung, ein neues Typikon zu verfassen[22]. Es geht jetzt um 180 „Äbte“ und um ca. 700 Mönche. Große Handelsschiffe bleiben den Mönchen nach wie vor versagt, ebenso eigentliche lukrative Handelsgeschäfte. So darf z. B. kein Bauholz ausgeführt werden. Aber mit kleineren Schiffen, welche Athosprodukte in nahegelegene Häfen transportieren können, geizt das Typikon nicht mehr. Große Schiffe können die Athoniten nur mit besonderer kaiserlicher Bewilligung halten, so z. B. die *Amalfitaner,* die ja den Kontakt mit ihrer

Hypotyposis, die liturgische Regeln enthält. 21 Text des Tragos bei MEYER, Haupturkunden 141–151. Zur Echtheit der Nachweis von F. DÖLGER, ByzZ 41 (1941) 340–350. 22 Typikon des Konstantinos Monomachos: MEYER, Haupturkunden 151–162.

italienischen Heimat nicht abgebrochen wissen wollen. Karyes wird gehalten, seinen Bazar einzuschränken und zur alten Bescheidenheit zurückzukehren.

Damit sind die Grundlinien des athonitischen Lebens für mehr als drei Jahrhunderte im Prinzip, allerdings nur im Prinzip, abgesteckt. Die Situation der Kolonie im Rahmen der byzantinischen Gesamtkirche scheint geraume Zeit unklar geblieben zu sein. Der nächstgelegene Bischofssitz war der von *Hierissos,* und dieser Bischof konnte auf Grund des Kanons 4 von Chalkedon sehr wohl die geistliche Jurisdiktion über die Athosklöster beanspruchen. Wie weit die Urkunden des Kaisers Basileios I. neben gewissen Immunitäten auch eine kirchenrechtliche Exemtion bedeuteten, läßt sich nicht mehr ersehen. Eine Regelung blieb der Zeit der Komnenen vorbehalten.

5. Heilige und Ketzer

Bibliographie: siehe oben S. 90.

Wirft man einen Blick auf die religiöse und theologische Schriftstellerei der Zeit, so steht die polemische Dogmatik nicht, wie zu erwarten im Vordergrund, sondern die Hagiographie. Das Selbstbewußtsein der Mönche, die sich seit dem Bilderstreit noch mehr als vorher als die Seelenführer der Byzantiner und als Wahrer der echten religiösen Traditionen fühlen, findet gerade in der Hagiographie ihren Niederschlag; sie ist zu einem bedeutenden Grad Mönchshagiographie. Zunächst galt es, die Heroen des Bilderkultes zu feiern. Freilich stellte es sich in jüngster Zeit heraus, daß auch Heilige gefeiert wurden, die sich im Pro und Contra des Bilderstreites merkwürdig neutral verhalten hatten, ja, manch ein Heiliger dürfte eher aufseiten der Bilderfeinde als auf der der Bilderfreunde gestanden haben[1]. Die Hagiographie wurde trotzdem mit ihnen fertig und verhalf ihnen zu Kult und Ruhm. Freilich bilden sie eine verschwindende Minderheit. Wo es die Märtyrer des Bilderkultes zu zelebrieren galt, war das Leben des Mönches *Stephanos des Jüngeren* († 764), das schon im Jahre 806 entstand[2], ein bleibendes Vorbild. Aber neben diesen Märtyrern und Bekennern einer schon vergangenen Epoche gab es Heroen der Askese aus der eigenen Zeit zu feiern. Man soll nicht glauben, daß die mönchischen Verfasser solcher Viten nichts von den schweren Auseinandersetzungen etwa zwischen Photianern und Ignatianern wissen. Aber es spricht für die eigenständige Kraft des religiösen Lebens so gut wie für die Klugheit mancher Verfasser, daß sie über die kirchenpolitischen Wirren, in welche manche ihrer Helden hineingezogen wurde, mit vorsichtigen Andeutungen hinweggingen[3]. Und mit einiger Vorsicht darf man daraus schließen, daß der kirchenpolitische Zwist nicht jedermanns reines Vergnügen war und man sich sehr wohl darauf verstand, sich auf das Wesentliche zu besinnen. Trotzdem fehlen natürlich auch solche Viten nicht, die gerade aus der kirchenpolitischen Auseinandersetzung entstanden sind. Charakteristisch dafür die Vita des Patriarchen *Ignatios*[4], die den Gegenspieler Photios in keinem Worte schont, oder die Vita des Patriarchen *Euthymios*[5], für welche Nikolaos Mystikos den düsteren Hintergrund abgibt; in beiden Fällen handelt es sich eher um Propaganda als um

1 Ševčenko (siehe oben S. 118 Anm. 26). 2 MPG 100, 1069–1186. 3 So z. B. der Biograph des hl. Euaristos, eines treuen Anhängers des Patriarchen Ignatios, AnBoll 41 (1923) 306–307. 4 MPG 105, 488–574. 5 Hrsg. v. C. de Boor, Berlin 1888 und P. Karlin-

Hagiographie. Andere Bischofsbiographien, z.B. die des *Nikon Metanoeite*[6], bringen wichtige Materialien zur christlichen Verkündigung auf dem griechischen Festland und auf der Peloponnes – der Heilige ist ca. 998 gestorben. Heldenlied und Märtyrerakten in einem sind die Berichte über die 42 Offiziere, welche bei der Eroberung von *Amorion* durch die Sarazenen im Jahre 838 in deren Hände fielen und Jahre später hingerichtet wurden[7]. Auch der hagiographische Roman ist nach wie vor beliebt. Die Vita einer angeblichen *Theoktiste* von Lesbos ist ein charakteristisches Beispiel[8].

Unsere Epoche ist auch die Zeit des *Symeon Metaphrastes* (10. Jh.)[9], d.h. jenes Mannes, der es unternahm, die naiven Heiligenleben älterer Zeit in ein rhetorisches Prokrustesbett zu pressen. Freilich ist zu seiner Entschuldigung – deren er angesichts der literarisch-rhetorischen Tendenz der Zeit gar nicht bedarf – zu sagen, daß von den 148 Texten seiner Sammlung, sicher 12 von ihm unverändert übernommen wurden und bei vielen, die er mit einer „Metaphrase" beschenkt hat, entgegen manchen Urteilen, der historische Kern unangetastet geblieben ist.

Bemerkenswert ist schließlich noch, daß sich bei all den Schwierigkeiten, welche die Kirche von Konstantinopel hatte, um sich in Süditalien behaupten zu können, die mönchische Hagiographie trotzdem reich entwickeln konnte, auch wenn sie gelegentlich in ein friedliches Spannungsfeld zwischen Rom und Byzanz zu geraten scheint[10]. Daß diese Hagiographie wertvolles Material zur Kultur Süditaliens und zu den durch die verschiedenen Besetzungen seitens fremder Kräfte hervorgerufenen Wanderbewegungen liefert, sei nicht unerwähnt.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Patriarch Polyeuktos dem Kaiser Nikephoros II. Phokas verwehrte, die gefallenen Helden der Sarazenen-Kriege als Märtyrer verehren zu lassen[11]. Der Soldat, wie der Laie überhaupt, hat es in der byzantinischen Hagiographie nicht leicht, aber das eine oder andere Mal setzt auch er sich in bescheidenem Rahmen durch. Der Themen-Gouverneur und General *Antonios* muß zwar vorher Mönch werden, um in den Heiligenkalender Aufnahme zu finden, aber es gelingt ihm, den großen General *Petronas*, den Sieger von 863, sozusagen ins Schlepptau zu nehmen, und der Hagiograph des Antonios läßt beide zur gleichen Stunde sterben und auf feurigen Rossen zum Himmel fahren[12]. Mit der heiligen *Thomais* fand schließlich sogar eine verkannte Ehefrau zu kirchlichen Ehren[13].

Das Bild, das die Hagiographie der Zeit vom religiösen Leben im byzantinischen Reich zeichnet, könnte eine heile Welt verraten. Die große Gefahr des Ikonoklasmus ist beseitigt, ein System des Glaubens und des Verhaltens ist in Kraft, zu dem keine Alternative denkbar ist. Der Eindruck trügt, denn nachdrücklicher als im vergangenen Jahrhundert wird das orthodoxe System jetzt in Frage gestellt durch nonkonformistische Strömungen militanter Natur, die sich zu Wort und Tat melden. Hier ist

HAYTER, Byzantion 25–27 (1955–57) 8–152. 6 Hrsg. v. S. LAMPROS, Νέος Ἑλληνομνήμων 3 (1906) 129–222. 7 V. VASILIEVSKIJ – P. NIKITIN, Skazanija o 42 amorijskich mučenikach, Zapiski Imper. Akad. Nauk VIII, cl. hist.-phil. VII, nr. 2, St. Petersburg 1905. 8 TH. IOANNU, Μνημεῖα ἁγιολογικά, Venedig 1884, 1–77; ASS Nov. IV, 224–233. 9 Zum Gesamtwerk des Metaphrasten A. EHRHARD, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I, 2, Leipzig 1938, 303–717. 10 Dazu E. PATLAGEAN, Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales, Studi Medievali III, 5 (1964) 579–602. 11 Siehe S. 125. 12 AnBoll 62 (1944) 187–225. Etwa unter Michael III. hat man einen chronographischen Bericht über die Opfer des Bulgarenkrieges von 811 herausgenommen und mit einem liturgischen Schluß versehen, der den Übergang von Chronistik zur Hagiographie insinuiert. Vgl. I. DUJČEV, Medioevo bizantino-slavo II, Rom 1968, 425–489. 13 ASS Nov. IV, 234–242. 14 Die allgemeine Literatur zum

nochmals vom *Paulikianismus* zu reden [14]. Er gehört gewiß nicht allein dem 9. Jahrhundert an, aber die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts bedeutet einen wichtigen Einschnitt in seiner Geschichte. Die „phase militaire“ (P. LEMERLE), wie man es genannt hat, beginnt mit der Ermordung eines ihrer Führer, Sergios, um 834/35. Schon etwa in den zwanziger Jahren beginnen Gruppen von Paulikianern sich auf islamisches Gebiet abzusetzen. Der Emir von Melitene Amr läßt sie in Argaun, nördlich von Melitene, siedeln. Aber noch gab es große Gruppen von Paulikianern auf byzantinischem Boden, vor allem in Thema Koloneia, gegen welche die Truppen der Kaiserin *Theodora* um 843 mit aller Brutalität vorgehen. Dies veranlaßt wieder einmal einen byzantinischen Offizier, *Karbeas,* der Armee den Rücken zu kehren und sich zu seinen Glaubensbrüdern nach Argaun abzusetzen, angeblich mit nicht weniger als 5000 Gesinnungsgenossen. Karbeas wird nun zum militanten Führer der Sekte. Er gründet für die Paulikianer eine eigene Festungsstadt, *Tephrike,* welche der byzantinischen Grenze näher ist, und beginnt mit verheerenden Einfällen auf byzantinisches Gebiet. Erst 863 scheint er in der Schlacht von Poson gefallen zu sein, in welcher Petronas, der Bruder des Caesar Bardas, die Muslim entscheidend besiegte. Aber Karbeas fand bald einen nicht weniger tüchtigen Nachfolger in seinem Neffen *Chrysocheir,* der Kaiser Basileios I. höchst gefährlich wurde. Die Feldzüge der Paulikianer erreichten jetzt Ankyra, Nikomedeia und Nikaia und zeitweise fiel sogar Ephesos in ihre Hände. Der Kaiser mußte sich zu einem Friedensangebot bequemen, aber Chrysocheir soll nicht weniger als die Abtretung ganz Kleinasiens verlangt haben. So zogen sich die Kämpfe weiter hin, und hörten auch nicht auf, als Chrysocheir 872 durch Verrat ums Leben kam. Wahrscheinlich ist Tephrike erst im Jahre 878 in byzantinische Hand gefallen. Damit war ihre militärische Kraft im wesentlichen gebrochen.

Was blieb von ihnen übrig? Die Antwort ist nicht leicht zu geben [15]. Sicher ist, daß sich noch im 10. Jahrhundert in Kleinasien nicht wenige Paulikianer-Gruppen fanden, auch wenn sie militärisch nicht mehr zu schaffen machten und nur noch die orthodoxen Missionare beschäftigten. Nikephoros Phokas der Ältere nahm bei einem Feldzug gegen die Araber ein ganzes Kontingent von Paulikianern mit nach dem Westen, wohl weil er ihre militärische Schlagkraft schätzte. Ob er sie darüber auch zur Abschwörung ihrer Irrtümer veranlaßte, ist unsicher. Unsicher auch, ob weitere Kontingente, die später Joannes I. Tzimiskes nach Thrakien verpflanzte, echte Paulikianer oder andere armenische Häretiker waren.

Man kann die Geschichte der Paulikianer im 9. Jahrhundert gewiß kaum noch zur Kirchengeschichte zählen, es sei denn insofern, als sie orthodoxen Theologen, wie etwa *Petros Sikeliotes* und *Photios* Anlaß zu Kontroversschriften gaben. Zu einer Rückbesinnung auf „evangelische Schlichtheit“ oder auf paulinische Gnadentheologie und was sonst den Paulikianern eigen gewesen sein mag, sah Byzanz keine Veranlassung, schon deshalb nicht, weil jetzt der militärische Kampf jede andere Auseinandersetzung überflüssig zu machen schien. Darum aber blieb es Byzanz schließlich nicht erspart, mit einer Bewegung konfrontiert zu werden, die zuerst in Bulgarien entsteht oder doch greifbar wird, bei der aber doch vielleicht gerade die umgesiedelten Paulikianer mit eine Rolle spielten: die *Bogomilen* [16]. Folgt man der

Paulikianismus siehe oben S. 67 u. 90. **15** Nachweise bei P. LEMERLE, Travaux et Mémoires 5 (1973) 109–110. **16** Zu den Bogomilen im allgemeinen: ST. RUNCIMAN, The medieval Manichee, Cambridge 1947; D. OBOLENSKY, The Bogomils, Cambridge 1948; A. SCHMAUS, Der Neumanichäismus auf dem Balkan, Saeculum 2 (1951) 271–299; E. WERNER, Θεόφιλος-Bogumil, Balkan Studies 6 (1966) 49–60; I. DUJČEV, Aux origines des courants dualistes à

vertrauenswürdigen Analyse des bulgarischen Presbyters *Kozma*[17], die wohl noch im 10. Jahrhundert entstanden ist, so handelt es sich bei den Bogomilen um kleine Leute, Bauern, Taglöhner, arme Priester und Mönche, die sich besonderer Demut und Sanftmut befleißigen, ihr Gesicht verhüllen, wenig reden und ständig beten. Aber hinter dem Schafspelz verberge sich der Wolf. Sie verachten Theotokos, Kreuz und Ikonen, ebenso die kirchlichen Institutionen und Sakramente und vor allem die Hierarchie: „sie bellen wie die Hunde gegen sie". Dies alles deckt sich mehr oder weniger mit dem, was man den Paulikianern zum Vorwurf machte. Auch vom Dualismus ist die Rede: Der Teufel habe Welt und Menschen geschaffen, er ist der Herr der Welt, Mamonas, von dem das Neue Testament spricht. Kozma läßt keinen Zweifel darüber, daß sie aus ihren Lehren sozialrevolutionäre Folgerungen ziehen: Ablehnung der Dienstleistungen all denen gegenüber, die sich in dieser Welt als die Herren aufführen. „Sie schmähen die Reichen, sie haßen die Kaiser, sie machen sich über die Obrigkeit lustig und sind der Meinung, daß Gott diejenigen verabscheut, die für den Kaiser arbeiten. Sie raten jedem Knecht, seinem Herrn die Arbeit zu verweigern."

Was Patriarch *Theophylaktos* dem bulgarischen Zaren zur Behandlung dieser Bewegung anzuraten hat[18], verrät völlige Hilflosigkeit und das bloße Bestreben, häresiologisch richtig zu kategorisieren. Umso überraschender, wie der Presbyter Kozma in seinen Ermahnungen an die Orthodoxen diesen klar macht, wie sehr das kirchliche und das wirtschaftliche Leben der Zeit den Bogomilismus befördern mußte. Noch lag die Gefahr einigermaßen abseits vom Reichszentrum, doch schon die nächste Periode wird selbst Konstantinopel in die gefährdeten Zonen miteinbeziehen und den Bogomilismus fast „gesellschaftsfähig" machen.

Neben den Abstempelungen „paulikianisch", „bogomilisch" fällt bald immer häufiger der Begriff *„messalianisch"* im Rückgriff auf jenen geistlichen „Sensualismus", den die alte Kirche verurteilt hat und der sich angesichts der Erfahrungen des mystischen Lebens, die kaum in dogmatische Begriffe gezwängt werden können, doch immer wieder – hier zu Recht und dort zu Unrecht – aufdrängt. Wo er im 11. Jahrhundert auftaucht – etwa in Schriften des *Psellos*[19], wo zwischen Archäologie und Aktualität sich kaum trennen läßt –, bleibt er schwer definierbar. Zu nennen ist hier beispielsweise die Bewegung der sogenannten *Phundagiagiten* – vielleicht mit „Bettelsackträgern" (?) wiederzugeben –, von denen uns der Mönch *Euthymios* des Peribleptos-Klosters in Konstantinopel etwa aus der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts berichtet[20]. Offensichtlich handelt es sich um arme Leute aus den Dörfern der der Hauptstadt naheliegenden kleinasiatischen Provinzen, welche durchaus nicht die Absicht haben, sich offen von der Kirche zu trennen. Aber sie stehen dem rituellen Trott der Orthodoxie auf dem Dorf skeptisch gegenüber, paktieren wohl auch, wie die Bogomilen, in etwa mit der Macht der Dämonen und predigen einen besonderen Asketismus. Es ist grundsätzlich nicht auszuschließen, daß der Bogomilismus schon damals von Bulgarien und Thrakien nach Kleinasien übersprang; es genügt aber durchaus einen verbreiteten Fundus von religiöser und sozialer Frustration zu unterstellen, eine Frustration, die auf dem eigentlich religiösen Boden dafür umso mehr nach einer Erfahrung suchte, die den ganzen Menschen, auch seine Sinne, miteinbezog.

Byzance et chez les Slaves, Rev. des Etudes sud-est europ. 7 (1969) 51–62; M. Loos, Dualist heresy in the middle ages, Prag 1974. 17 Traité contre les Bogomiles, trad. et étude par H.-Ch. Puech et A. Vaillant, Paris 1945. 18 Siehe S. 165. 19 Siehe Beck 539. 20 G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig 1908. 21 Grumel, Regest 850;

Der „klassische“ Messalianer der Zeit ist ohne Zweifel der Paphlagonier *Eleutherios*, der in Lykaonien das Kloster Morokampos gründete – etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts –, und dort seine Lehren auch schriftlich verbreitete, womit er zahlreiche Anhänger, auch unter den Laien fand: Ineins von Satan und Heiligem Geist im Menschen, geringer Wert der Sakramente, Spürbarkeit der Begnadigung wie in einer sexuellen Vereinigung, Verwerfung des Kreuz- und Marienkultes – kurz alle entscheidenden Punkte der messalianischen Lehre oder dessen, was man als messalianisch längst kodifiziert hatte, tauchen wieder auf. Besonders nachdrücklich warf man Eleutherios alle Formen sexueller Laxheit vor. Es scheint, daß schon unter Patriarch Polyeuktos gegen dieses Kloster vorgegangen wurde, aber offenbar ohne Erfolg, so daß unter Alexios Studites (1025–1043) der Prozeß neu aufgenommen wurde, weil die Schüler des längst verstorbenen Eleutherios offenbar weiter seinen Lehren und Praktiken treu geblieben sind[21].

Hier nun *Symeon* den *Neuen Theologen* zu nennen, den bedeutendsten Mystiker der Zeit, könnte zu Mißverständnissen führen. Andererseits wird er vielleicht gerade auf dem Hintergrund jener religiösen Bedürfnisse, die der Messalianismus auf seine Weise formulierte, besonders gut verständlich. Seine Mystik räumt allem Spürbaren und sinnlich Erfahrbaren einen Platz ein, den Maximos wohl abgelehnt und Euagrios perhorresziert hätte. Sogar in seiner Sprache folgt er den Messalianern[22]. Nur ist er genug Mann des Geistes, um immer wieder glaubhaft das Sinnliche zu transzendieren, ja es als Metapher erscheinen zu lassen. Gerade in diesem Zwielicht liegt das Problem seiner Deutung. Von der offiziellen Theologie der Orthodoxie hält er jedenfalls wenig, von den ordinierten Sakramentenspendern, die nicht zugleich „Pneumatophoren“ sind, ebenso wenig. Es bleibt allerdings: wer die Gnade nicht spürt, besitzt sie auch nicht, und ist kein echter Christ. Licht und wieder Licht – was immer es bedeuten mag – bildet das eigentliche religiöse Erleben, ein Licht, das noch nicht das göttliche Taborlicht der Hesychasten des 14. Jahrhunderts ist und sich doch von ihm kaum unterscheiden läßt. Daß Symeon als Mönch aus dem Koinobion Studiu ausziehen mußte, ist ein äußeres Zeichen dafür, was er letztlich für die Geschichte des byzantinischen Mönchtums bedeutet[23].

6. Humbert und Kerullarios

Quellen: C. Will, Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo XI extant, Lipsiae 1861; J. Hergenröther, Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia, Regensburg 1869. – *Literatur:* L. Brehier, Le schisme oriental du XIe siècle, Paris 1899; M. Jugie, Le schisme byzantin, Paris 1941, 187–246; A. Michel, Humbert und Kerullarios, 2 Bde., Paderborn 1925–1930 (die darin ed. sog. Panoplia des Kerullarios dürfte im großen und ganzen der Palaiologenzeit angehören); ders., Schisma und Kaiserhof im Jahren 1054, in: L'église et les églises I, Chevetogne 1954, 351–440; E. Amann, Michel Cérulaire, DThC X, 1677–1703; J. Decarreaux, Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile, XIe–XIIe siècles, Paris 1974; J. Gay, L'Italie méridionale et l'empire byzantin de 867 à 1071, Paris 1904; V. v. Falkenhausen, Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert, Wiesbaden 1967; P. Andrieu-Guitrancourt, Histoire de l'empire normand et de sa civilisation, Paris 1952; J. Gauss, Ost und West in der

J. Gouillard, Quatre procès de mystiques vers 960–1143, REByz 36 (1978) 5–82, hier 44–53. 22 Vgl. I. Hausherr–G. Horn, Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos, Rom 1928, LXXIV. 23 Für die Interpretation bes. wichtig seine Hymnen, vgl. Symeon Neos Theologos, Hymnen, hrsg. v. A. Kambylis, Berlin 1976; Sekundärliteratur Beck 585–587.

Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts, Zürich 1967; K. BÖHMER, Das Schisma von 1054 im Lichte der byzantinischen und fränkisch-deutschen Reichspolitik, Sapienter ordinare. Festschrift E. Kleineidam, Leipzig 1969, 317–336.

Bewegung kam in das Verhältnis der beiden Kirchen zu einander erst wieder, als sich die Normannengefahr in Unteritalien nicht nur für die Byzantiner fatal auszuwirken begann, sondern immer stärker auch die Interessen des Papsttums in Frage stellte, um von denen des deutschen Kaisers ganz zu schweigen. Dies war die Zeit des Pontifikats *Leos IX.* (1048–1054), des byzantinischen Kaisers *Konstantinos IX.* Monomachos (1042–1055) und des konstantinopolitanischen Patriarchen *Michael Kerullarios* (1043–1058). Es ist mit anderen Worten wiederum die Machtpolitik weltlicher Interessen, die den Gang der Kirchengeschichte bestimmt. Leo IX. war ein Papst der Reformideen, der die neue Ekklesiologie durch zahlreiche Synoden weit über Rom hinaus zu fördern versuchte[1]. Reform bedeutete nicht nur den Kampf gegen Simonie und Priesterehe, sondern eben so die Durchsetzung der päpstlichen Primats- und Besitzansprüche. Schon auf einer Synode in Reims 1049 ließ er die feierliche Erklärung formulieren, daß allein der Bischof von Rom „Apostolicus" und Primas der Gesamtkirche sei, was – den Titel Apostolicus betreffend – allerdings zunächst gegen den Bischof von Santjago di Compostella gerichtet war. Leo hielt aber auch in Gebieten Synoden ab, die Byzanz als seinen Jurisdiktionsbereich ansah, z.B. in Siponto am Fuße des Gargano. Er beanspruchte die Ernennung eines Erzbischofs für Sizilien, auch wenn dies noch in partibus infidelium lag. Was er den Normannen vor allem verdachte, war gewiß nicht ihre Besitzergreifung von byzantinischen Territorien, sondern ihre Raubüberfälle auf Kirchengut. 1051 schließlich sammelte er eine Kriegerschar, um gegen die Normannen zu ziehen, aber seine Soldaten liefen bald wieder lustlos auseinander. So wandte er sich 1052 an den deutschen Kaiser *Heinrich III.* um Hilfe. Der Kaiser übertrug ihm das Reichsvikariat über Benevent und setzte selbst eine Truppe in Marsch, die aber vom Kanzler des Kaisers auf halbem Wege wieder zurückbeordert wurde, offenbar weil er glaubte, sie in Deutschland nötiger zu haben, vielleicht auch, weil ihre Entsendung einen Bruch mit der bisherigen Normannenpolitik des Kaisers bedeutet hätte. Jetzt erst erinnerte sich der Papst der byzantinischen Rechtsansprüche auf die restliche Italia byzantina und gedachte sie, für seine Zwecke auszunutzen. Dem byzantinischen Gouverneur in Unteritalien, *Argyros*[2], kam die Allianz in seiner Not natürlich gelegen. Leo verhandelte nochmals mit den Normannen, aber diese forderten den Bruch mit Argyros. So marschierte der Papst persönlich mit einem zusammengewürfelten Haufen von Vasallen der römischen Kirche gegen die Normannen und ließ sich vor Ankunft des Argyros auf eine Schlacht ein, am 18. Juni 1053 am Monte Gargano. Er wurde vernichtend geschlagen und geriet in normannische Gefangenschaft. Die Sieger liessen ihm zwar alle Freiheit für die Ausübung seiner geistlichen Funktionen, entließen ihn aber erst im März des folgenden Jahres nach Rom, wo er schon im April starb. Dem byzantinischen Kaiser kam eine anti-normannische Allianz mit dem Papst angesichts der Schwäche der byzantinischen Truppen in Süditalien durchaus gelegen, und daß Argyros dabei den Kaiser vertreten sollte, bot sich an. Damit aber war der Patriarch Kerullarios nicht einverstanden. Diese Opposition gegen die kaiserliche Außenpolitik bedarf der Erklärung. Sie hängt zusammen

1 E. PETRUCCI, Rapporti di Leone IX con Costantinopoli, Studi Medievali III, 14 (1973) 733–831. 2 Zu Argyros FALKENHAUSEN 93–94. Er war Dux Italiae von 1051 bis

mit der Person des Patriarchen und mit jener des Argyros. Kerullarios hatte als junger Adeliger einmal gegen den Kaiser geputscht, und einer seiner Miteingeweihten war Konstantin Monomachos gewesen. Der Putsch schlug fehl und Kerullarios rette sich dadurch, daß er sich zum Mönch scheren ließ. Als Konstantinos Kaiser wurde, erhob er seinen Komplizen von einst auf den Patriarchenstuhl, aber dieser war damit nicht zufrieden: er machte seine eigene Politik, und dies wesentlich tatkräftiger als der Kaiser. Für Kerullarios bedeutete angesichts der neuen Reformideen im Westen eine Allianz mit dem Papst eine Gefährdung seiner eigenen Jurisdiktionsansprüche über Süditalien. Besonders verdächtigte er Argyros, er könnte eine allzu papstfreundliche Politik verfolgen. Dieser Verdacht war nicht ganz unverständlich, denn Argyros war Langobarde, Sohn jenes *Meles*[3], der mit dem Segen des Papstes Benedikt VIII. an der Spitze normannischer Ritter gegen Byzanz angetreten war. Der deutsche Kaiser ernannte ihn zum Dux Apuliae. Die Byzantiner waren noch stark genug, mit dieser Gefahr fertig zu werden: Meles mußte sich nach Deutschland absetzen, und sein Sohn Argyros wurde als Geisel nach Konstantinopel gebracht, wo er jedoch seinem lateinischen Ritus treu blieb. Wie es scheint, wehrte er sich heftig gegen alle Bekehrungsversuche und machte sich damit nur verdächtig. Als er 1029 nach Italien zurückkehren konnte, scheint er den Versuch gemacht zu haben, es seinem Vater nachzutun, und 1042 wählten ihn Langobarden und Normannen zum Princeps et dux Italiae. Schließlich ließ er sich dann doch von den Byzantinern anwerben, kämpfte gegen den Thronprätendenten *Georgios Maniakes* (1043) und erwarb sich damit das Vertrauen des Kaisers Konstantin. Er residierte als byzantinischer Oberkommandierender und Dux in Bari.

Kerullarios hielt diesen Argyros durchaus für fähig, Byzanz noch einmal zu verraten und vor allem die Interessen des Patriarchen in Süditalien aufs Spiel zu setzen. Rituelle Fragen waren für den theologisch ungebildeten Patriarchen von äußerster Wichtigkeit und das „Lateinertum“ des Argyros deshalb äußerst verdächtig. Der Papst aber hatte bereits bewiesen, daß er sich in Süditalien wie in seinem eigensten Jurisdiktionsgebiet bewegen wollte. So versucht es Kerullarios zunächst mit Propaganda. Er beauftragt den Erzbischof von Achrida (Ohrid) *Leon* mit der Abfassung einer Schrift gegen die Lateiner[4], die an den Bischof *Joannes von Trani* adressiert ist, der sie unter den lateinischen Bischöfen verbreiten sollte. Angriffspunkt waren der Gebrauch ungesäuerter Brote (Azymen) in der Liturgie seitens der Lateiner, das Fasten an Samstagen der Fastenzeit und weitere rituelle Differenzen zwischen den beiden Kirchen; von Filioque findet sich kein Wort, und Photios steht nicht zur Debatte.

Die Schrift fiel in die Hände eines der wichtigsten Ratgeber des Papstes, des Kardinals *Humbert* von Silva Candida, der an Energie und Rücksichtslosigkeit dem Patriarchen kaum nachstand[5]. Etwa zur selben Zeit schloß Kerullarios die Kirchen der Lateiner in Konstantinopel, mit der Begründung, daß dort in der Liturgie ungesäuerte Brote verwendet würden[6]. Nach der Niederlage des Papstes am Gargano entsandte Argyros 1053 den Erzbischof Joannes von Trani nach Konstantinopel, offenbar um dem Kaiser neue Vorschläge für ein Zusammengehen mit dem Papst gegen die Normannen zu unterbreiten und den Widerstand des Patriarchen zu unterlaufen. Dem Kaiser mußte an einem Fortbestand der Allianz gelegen sein, und so schrieb er an den Papst[7], daß er nichts so sehr wünsche wie ein Einvernehmen

1058. 3 FALKENHAUSEN 53ff. 4 Texte: MPG 120, 836–844. 5 DThC VII, 310–311. 6 Nachrichten darüber in einem Schreiben des Papstes Leo IX. an Kerullarios, MPL 143, 758–764; ferner Humbert: MPG 143, 1004. 7 DÖLGER, Regest 911. 8 GRUMEL,

beider Kirchen und daß er ihn um seine Hilfe gegen die Normannen bitte. Das Junctim zwischen Unionsfragen und militärischen Fragen, das sich, wenn auch leise, schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angebahnt hatte, kommt allmählich klar zum Vorschein und wird für alle Zeiten im Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel bestimmend bleiben, somit die Kirchengeschichte mit einem Quidproquo belastend, das nicht mehr auszumerzen ist. Noch gelang es dem Kaiser, auch den Patriarchen zu einem friedfertigen Schreiben an den Papst zu veranlassen [8]. Der Papst befand sich in einer Zwangslage. Einerseits war die Allianz mit dem Kaiser nach wie vor ein Gebot der Stunde, anderseits konnte er die Polemik des Kerullarios nicht auf sich beruhen lassen. So entschloß er sich, eine Gesandtschaft nach dem Osten zu schicken, die mit dem Kaiser zu einem politischen Einvernehmen kommen sollte, gleichzeitig aber den Patriarchen zur Rechenschaft zu ziehen hatte oder doch den Kaiser bewegen sollte, dies von sich aus zu tun. Die Gesandtschaft bestand aus dem erwähnten Kardinal Humbert, aus dem Kanzler der römischen Kirche *Friedrich* von Lothringen, dem späteren Papst Stephan IX., und aus dem Erzbischof *Petrus* von Amalfi. Das Begleitschreiben für den Kaiser schlug eine deutsch-päpstlich-byzantinische Allianz gegen die Normannen vor, forderte allerdings die Rückgabe der Patrimonia St. Petri in Süditalien und die Wiederherstellung der päpstlichen Jurisdiktion über das Illyricum, kehrte also zu den Forderungen der Päpste des 9. Jahrhunderts zurück. Mit dem Patriarchen hoffe er, der Papst, ebenfalls zu einer Verständigung zu kommen [9].

Ungleich schärfer fiel der Brief an den Patriarchen aus [10]. Zunächst war darin vom römischen Primat die Rede, dann aber wurde Kerullarios das Recht abgesprochen, sich als ökumenischen Patriarchen bezeichnen zu lassen; des weiteren wurde, offensichtlich ohne fundamentum in re, die Gültigkeit seiner Weihe in Frage gestellt. Es wurde ihm ferner vorgeworfen, sich selbst einen Primat über die übrigen Patriarchate des Ostens anzumaßen, die lateinischen Riten verächtlich zu machen usw. Der Brief verrät ohne weiteres die Hand Humberts und nicht die des Papstes. Bevor die Legaten nach Konstantinopel abreisten, besprachen sie sich noch mit Argyros, der sie offensichtlich vor dem Patriarchen warnte und ihnen empfahl, sich ausschließlich an den Kaiser zu halten. Im April 1054 trafen die Legaten in Konstantinopel ein. Sie meldeten sich beim Patriarchen, und es kam zu einem mehr als frostigen Empfang [11]: Der Patriarch fühlte sich nicht seinem Rang entsprechend begrüßt, und die Legaten glaubten, ungebührlich aufgenommen worden zu sein. So blieb es bei der Übergabe des päpstlichen Schreibens. Umso herzlicher war der Empfang beim Kaiser, und es scheint, als seien die Verhandlungen über die Allianz sehr rasch vorwärts gekommen. Da der Patriarch nicht geneigt war, sich zum päpstlichen Schreiben zu äußern oder gar Nachgiebigkeit zu zeigen, begann Humbert, die Öffentlichkeit gegen ihn zu mobilisieren. Er operierte mit einer griechischen Übersetzung seiner polemischen Replik auf das Opusculum des Leon von Achrida [12]. Jetzt machte sich ein biederer Studitenmönch, *Niketas Stethatos,* daran, seinerseits die griechischen Sauerbrote und das Samstagsfasten zu verteidigen [13]. Seine Schrift war theologisch kein Meisterwerk, der Ton jedoch war höflich. Doch jetzt verlor Humbert die Haltung. Er antwortete dem armen Mönch mit einer Polemik üblen Stils [14]: Stethatos scheint

Regest 864. 9 Brief an den Kaiser: WILL 85–89. 10 An den Patriarchen: a.a.O. 89–92. 11 Eine Darstellung des Empfangs im Brief des Patriarchen an Patriarch Petros III. von Antiocheia, MPG 120, 785–788; WILL 172–184. 12 Die Replik Humberts gibt sich als Papstbrief aus: WILL 65–85. 13 Zu den Schriften des Niketas Stethatos in der Angelegenheit vgl. BECK 535–536. 14 MPL 143, 983–985. 15 Der lat. Text der Bannbulle: MPL

ihm nicht aus einem Kloster zu stammen, sondern aus einem Bordell entsprungen zu sein usw. Der Kaiser aber wollte seine Allianz mit Rom nicht gefährden und zwang Niketas zum Widerruf. Er mußte sich bei Humbert entschuldigen und seine Schrift den Flammen übergeben. Kerullarios sah nun keinen Grund mehr, sich zurückzuhalten. Zu allem Überfluß brachte Humbert jetzt auch noch das *Filioque* ins Gespräch, von dem bislang überhaupt nicht die Rede gewesen war. Als er auch damit nicht weiter kam, entschloß er sich zu einem letzten Schritt. Am 16. Juli 1054 betrat er mit seiner Begleitung die Hagia Sophia und legte auf dem Altar eine Bannbulle nieder [15]; dann verließ er die Kirche. Ein Diakon rannte ihm mit der Bulle nach und bat ihn, sie wieder an sich zu nehmen. Aber Humbert weigerte sich, und die Bulle blieb auf der Straße liegen, bis sie jemand aufhob und dem Patriarchen zustellte. Dieser ließ sich den Text übersetzen und reagierte entsprechend. Diese Bulle war eine Ungeheuerlichkeit insofern, als ihr Inhalt von Unkorrektheiten und Unwahrheiten strotzte. Mit dem Anathem belegt wurde Michael Kerullarios, Leon von Achrida, ein Kanzler des Patriarchen, sowie alle ihre Helfer. Dem Patriarchen wird das Recht auf seinen Titel abgesprochen [16], es wird ihm vorgeworfen, er begünstige die Simonie, befürworte die Kastration, verlange die Wiedertaufe der Lateiner, erlaube die Priesterehe, verweigere rasierten Männern die Kirchengemeinschaft und habe etwas aus dem Credo gestrichen – (offenbar ist das Filioque gemeint!). „Alle fallen unter das Anathem, Maranatha, zusammen mit den Simonianern, den Valesianern, den Arianern, den Donatisten, den Nikolaiten, den Severianern, den Pneumatomachen, den Manichaeern, den Naziräern und allen Häretikern, ja mit dem Teufel und seinen Engeln, wenn sie nicht zur Besinnung kommen, Amen, Amen, Amen." Nach diesem Eklat verabschiedeten sich die Legaten vom Kaiser und reisten ab. Inzwischen unterrichtete der Patriarch seinen Kaiser vom Inhalt der Bulle und bewog ihn, die Legaten zurückzurufen: sie sollten vor einer Synode ihre Anklagen begründen. Ein kaiserlicher Kurier holte sie in Selymbria ein und bewog sie zur Rückkehr. Wenn wir dem Bericht Humberts [17] glauben dürfen, erfuhren sie vor den Toren der Hauptstadt, daß der Patriarch gegen die Beteiligung des Kaisers an der Synode sei. Außerdem fürchteten sie – wiederum nach Humbert –, Kerullarios könnte die Massen gegen sie aufwiegeln. Jedenfalls habe ihnen der Kaiser jetzt selbst empfohlen abzureisen. Doch Kerullarios wollte auf eine synodale Stellungnahme keineswegs verzichten. Schon am 20. Juli, als die Legaten endgültig abgereist waren, warf er in Gegenwart kaiserlicher Beamter den Bann auf die Autoren der Bulle zurück [18], und am 24. Juli geschah das gleiche auf einer Synode von 16 Metropoliten und fünf Erzbischöfen [19]. Kurz darauf wurde ein σημείωμα, d.h. ein offizieller Bericht über die Vorgänge, zu Papier gebracht, in dem als Insert der griechische Text der humbertschen Bannbulle wiedergegeben wurde [20]. Dieses σημείωμα, aber auch Briefe des Patriarchen an seinen Amtskollegen *Petros III.* von Antiocheia [21], geben

143, 1002–1004. Die getreue griechische Übersetzung im Semeioma MPG 120, 741–746 = Will 155–168; A. Michel, Die Rechtsgültigkeit des römischen Bannes gegen Kerullarios, ByzZ 42 (1942) 193–205; E. Herman, I legati inviati da Leone IX nel 1054 a Costantinopoli erano autorizzati a scommunicare il patriarca Michele Cerulario? OrChrPer 8 (1942) 209–218; A. Michel, Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios, Byz.-neugriech. Jahrbücher 9 (1932–33) 293–319. 16 V. Laurent, Le titre de patriarche oecuménique et Michel Cérulaire, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 373–396; A. Tuilier, Le titre de patriarche oecuménique à l'époque de Michel Cérulaire et le schisme entre les églises, Studia Patristica XI, Berlin 1972, 247–258. 17 MPL 143, 1002. 18 Grumel, Regest 867. 19 Grumel, Regest 868. 20 Grumel, Regest 869; Will 155–168; MPG 120, 736–748. 21 MPG 120, 781–796. 815–820; Will 172–188. 22 J. Decarreaux,

uns einige Kenntnisse über die Einstellung des byzantinischen Oberhirten. Zum ersten: Kerullarios ist der Überzeugung oder gibt wenigstens vor zu glauben, daß der Papstbrief, den Humbert ihm überreicht hatte, gar nicht aus der Feder des Papstes stammen könne, womit er nach dem heutigen Stand der Forschung kaum Unrecht hatte. Er gibt auch an, daß die Versiegelung des Briefes nicht in Ordnung gewesen sei, und da die Legaten vor der Abreise nach Konstantinopel noch mit Argyros konferiert hatten, unterstellt er, daß dieser am Text die Verantwortung trage, was nun allerdings sicher viel zu weit geht. So sind für ihn die Legaten überhaupt keine Legaten des Papstes, sondern die Leute des Argyros. Daß Kerullarios den Brief für gefälscht hielt, darf man ihm glauben, denn der Erzbischof von Trani hatte ihm von der Einstellung des Papstes eine ganz andere Darstellung gegeben. Es ist immerhin bezeichnend, daß Kerullarios den Papst aus dem Spiel gelassen wissen will. Was die Kirche von Byzanz als Ganzes betrifft, so haben sich auch Humbert und seine Kollegen gehütet, sie mit dem Bann zu belegen, ja, sie sprachen sogar von dem lebendigen Glauben, den sie in der Hauptstadt vorgefunden hätten. Ebenso wenig belegte Kerullarios den Papst oder die römische Kirche mit dem Bann. Trotzdem kann die Affäre nicht abgetan werden, als handele es sich nur um eine Auseinandersetzung zwischen zwei unbeherrschten Hitzköpfen, die sie waren. Genau wie der Brief Leons von Achrida sakrosankte Riten und Gebräuche der römischen Kirche angriff, griffen die Legaten sankrosanktes Erbe der byzantinischen Kirche an. Formal mochten die Kirchen aus dem Spiel gelassen sein, materiell waren sie es nicht, da noch dazu am Ende auch das Filioque herangezogen wurde. Photios hatte noch in einem frühen Schreiben an Papst Nikolaus I. die Bedeutung der rituellen Differenzen stark relativiert. Davon ist nun keine Rede mehr. Mit kanonistischer Akribie mag man an den Bannbullen Nuancen feststellen, dieses vom Bann ausgeschlossen betrachten, jenes eingeschlossen. Aber eine solche Betrachtungsweise verkennt, wie sehr die Kirchen sich in diesem Jahrhundert schon mit ihrem Ritual identifizierten, ja es zu einer Art Wesensmerkmal machten. Die trennenden Mauern werden mit dem Material des Ritualismus aufgeführt. Humbert ist in diesem Punkt nicht besonnener als Kerullarios. Und weil die Protagonisten keinen Augenblick bereit sind einzulenken, kam es zum Bruch. Ein formales Schisma zwischen beiden Kirchen kann kaum konstatiert werden. Aber worauf es im Laufe der Geschichte ankommt, ist, daß hier ein starker Akzent gesetzt wurde: Abkühlung bis zum Nullpunkt, von der sich beide Kirchen bis zum 15. Jahrhundert nicht mehr erholen. Man versteht sich nicht mehr, und man will sich nicht mehr verstehen, weil man schon zu lange aneinander vorbei gelebt hat[22].

V. Im Zeitalter der Kreuzzüge

1. Kaiserliche Politik und Eigenwege der Patriarchen

Quellen: Anna Komnene, Alexias, ed. B. Leib, 3 Bde., Paris 1937–1945; Joannis Cinnami (Kinnamos) epitome rerum ab Joanne et Alexio Comnenis gestarum, rec. A. Meineke, Bonn 1836; Nicetae Choniatae historia, rec. J.A. van Dieten, 2 Bde., Berlin 1975; Nicéphore Bryennios, Histoire, ed. P. Gautier, Bruxelles 1975; Joannis Zonarae Epitome historiarum,

Normands, papes et moines en Italie méridionale et en Sicile, XIe–XIIe siècles, Paris 1974; P. Herde, Das Papsttum und die griechische Kirche in Süditalien vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, DA 26 (1970) 1–46.

rec. M. PINDER, Bd. III, Bonn 1897. – *Literatur:* F. CHALANDON, Essai sur le regne d'Alexis I Comnène, Paris 1900, DERS., Les Comnènes II: Jean Comnène (1118–1143) et Manuel Comnène (1143–1180), Paris 1912; CH. DIEHL, La société byzantine à l'époque des Comnènes, Paris 1919; ST. RUNCIMAN, Geschichte der Kreuzzüge, I–III, München 1957–1960; A history of the crusades, ed. K.M. SETTON, I–II, Madison, Milwaukee and London 1969; W. NORDEN, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903; P. LAMMA, Comneni e Staufer, 2 Bde, Rom 1955–1957.

Die alte Einheit der politischen Orthodoxie, der Konsens zwischen Kaisertum und Kirchenleitung, war von allem Anfang an ein nicht ungefährdetes Gebilde. Daß es Jahrhunderte lang verhältnismäßig stabil blieb, hing nicht zuletzt damit zusammen, daß zur Zeit seiner Entstehung das Reich von Innen her nicht gefährdet war, vor allem insofern nicht, als es keine gesellschaftliche Alternative zum System gab, die sich vernehmlich hätte artikulieren können. Auf dem Boden des kirchlichen Lebens hatte zwar Rom längst ein eigenes Selbstbewußtsein entwickelt, aber noch war das Kaisertabu stark, so daß es lange brauchte, bis vergessen werden konnte, daß der Papst ein Untertan des Kaisers war; und für Jahrhunderte lag die dogmatische Initiative eher im Osten als im Westen. Das System der politischen Orthodoxie hatte es am leichtesten in der frühmittelbyzantinischen Zeit, die ja dadurch gekennzeichnet ist, daß alles Fremde und damit Provokative abgewiesen wurde durch eine bewußte Konzentration auf die selbstgenügsame byzantinische Eigenwelt und auf ein selbstbewußtes Eigenverständnis von Kirche und Staat zugleich.

Sich an dieses Eigenverständnis zu klammern, blieb auch für die späteren Jahrhunderte, jedenfalls noch unter den Komnenen im 12. Jahrhundert, die Parole. Aber die Einflüsse und Einbrüche von außen werden im Verlauf des späten 11. Jahrhunderts und dann in der Epoche der ersten Kreuzzüge so stark, daß dieses Eigenverständnis ins Wanken geriet. Dies bedeutet zunächst, daß Bestrebungen und Strömungen in Byzanz selbst, die sich mit dem herrschenden System nicht abfinden wollten, nun einen größeren Spielraum fanden. Es bedeutet des weiteren, daß die Ziele der kaiserlichen Politik stärker als früher von denen der Hierarchie abzuweichen beginnen. Der Staat hatte nun damit zu rechnen, daß das „Fremde" nicht mehr nur an der Grenze lauerte und gelegentlich kleinere Einbrüche erzielte, sondern sich nachdrücklich anschickte, das Reich zu unterwandern. Dies führte dazu, daß die Kaiser sich zu Handlungen und Koalitionen veranlaßt sahen, die den Interessen der Orthodoxie nur noch wenig, wenn überhaupt, entsprachen. Kleinasien wurde in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts eine Beute der *Seldschuken,* und die großartigen Eroberungen der Soldatenkaiser des 10. Jahrhunderts gingen in kürzester Zeit verloren. Der byzantinische Brückenkopf in Unteritalien, das Faustpfand bei jeder Auseinandersetzung mit dem Papsttum und den deutschen Kaisern, fiel mit dem Verlust von Bari im Jahre 1071 endgültig in die Hand der *Normannen,* die sich eigenwillig und gewalttätig zwischen die beiden Kaiserreiche und das Papsttum schoben. Um diese Normannen wenigstens aus Mittel- und Nordgriechenland fern zu halten, bedurfte Byzanz der nachdrücklichen Hilfe *Venedigs,* das sich aus einer Byzanz untergebenen Stadt längst zu einer bedeutenden Seemacht entwickelt hatte. Für diese Hilfe aber hatte der Kaiser zu Beginn der achtziger Jahre des 11. Jahrhunderts einen Preis zu bezahlen, der den byzantinischen Handel und damit einen bedeutsamen Teil der byzantinischen Gesamtwirtschaft allmählich in die Hände Venedigs und später weiterer italienischer Seestädte brachte. Sollte die Gefahr eines Angriffes der Normannen auf Dauer beseitigt werden und sollte das Reich gegenüber den Seldschuken nicht weiter ins Hintertreffen geraten, so war der Kaiser auf die Hilfe des Papstes angewiesen, dem allein es zuzutrauen war, im Westen eine für

den byzantinischen Bedarf erträgliche politische Einstellung herbeizuführen, ja vielleicht sogar Hilfstruppen für den Kampf gegen Normannen und Seldschuken zugleich zu mobilisieren. Die Kreuzzüge waren im Kommen, und dies nicht ohne den Wunsch und die Beihilfe der byzantinischen Kaiser.

Damit zeichnet sich, wenn zunächst auch nur in schwachen Linien, ein Problem ab, das die Geschichte der politischen Orthodoxie in den folgenden Jahrhunderten immer nachdrücklicher bestimmen wird: das Junktim zwischen einer durch den Papst vermittelten militärischen Hilfe des Westens und der dafür geforderten Rückkehr der byzantinischen Kirche in die Obödienz des römischen Stuhles. Gerade dieses Junktim trieb aber auch allmählich einen Keil zwischen die außenpolitischen Interessen des Kaisers und die Autonomieansprüche der byzantinischen Kirche auf dem Gebiet des Dogmas sowohl wie des Ritus und der kirchlichen Gliederung. Mit anderen Worten: es stellt sich die Frage, ob der Kaiser samt seiner Politik noch im System integriert verbleiben kann.

In den Grundkonturen wird das Problem schon zu Ende des 11. Jahrhunderts deutlich sichtbar. Papst *Gregor VII.*, der den Plan gehabt hatte, als „dux ac pontifex“ an der Spitze eines Kreuzfahrerheeres nach dem Osten zu ziehen, hatte es bis zu einem gewissen Grad vermocht, den byzantinischen Kaiser *Michael VII.* (1071–1078) für derartige Pläne zu erwärmen. Eine eheliche Verbindung zwischen dem Kaiserhaus und den Normannen, auf die der Papst baute, wurde eingeleitet. Aber Michael VII. wurde gestürzt, und sein Nachfolger *Nikephoros III. Botaneiates* (1078–1081) hatte anderes im Sinn und wurde vom Papst dafür mit dem Kirchenbann belegt. Auf Nikephoros folgte sehr rasch *Alexios I. Komnenos* (1081–1118). Die Normannen gingen zum Angriff über. Alexios versuchte, über den Papst Einfluß auf sie zu gewinnen. Aber Gregor ignorierte ihn als Usurpator. So schloß sich Alexios dem Gegenpapst *Clemens III.* an. Die byzantinische Kirche hatte bei all dem kein Mitspracherecht. *Urban II.* (1088–1099) brach mit der byzanzfeindlichen Politik seiner Vorgänger, und dies nicht ohne Grund. Noch war Clemens III. zusammen mit dem deutschen Kaiser *Heinrich IV.* stark genug, um den neuen Papst zu veranlassen, Alexios auf seine Seite zu ziehen. So begann er von sich aus die Verhandlungen mit Byzanz aufzunehmen. Im Jahre 1089 stellte er an Alexios die Frage, wie es denn komme, daß des Papstes in Konstantinopel nicht mehr in den „Diptychen“, d.h. bei der Liturgie, gedacht werde, da doch keine synodalen Beschlüsse darüber vorlägen. Ferner: warum man es den Gläubigen des lateinischen Ritus verwehre, ihre eigene Liturgie in Konstantinopel zu feiern. Das Schreiben, dessen Inhalt wir nur aus der byzantinischen Antwort kennen, sprach offenbar nicht von dogmatischen oder rituellen Fragen und scheint außerordentlich verbindlich gewesen zu sein. Im September desselben Jahres berief der Kaiser die Synode und legte ihr die Fragen des Papstes vor. Dem Kaiser war darum zu tun zu erfahren, warum der Name des Papstes aus den Diptychen gestrichen sei. In der Synode wußte man zwar vom Auseinanderleben der beiden Kirchen „seit langer Zeit“, doch ein Dokument über den Ausschluß des Papstes konnte nicht gefunden werden. Dies ist verständlich, da sich die Bannbulle des Michael Kerullarios nicht gegen den Papst, sondern gegen seine Legaten richtete, in denen man obendrein die Emissäre des Generals Argyros sehen zu müssen vorgab. Dafür versteifte sich die Synode auf die rituellen und kanonistischen Differenzen, die vor einer Wiederaufnahme des Papstes bereinigt werden müßten. Aber Alexios erzwang einen Kompromiß: Der Papst sollte, altem Brauch entsprechend, eine Inthronistika schicken und würde dann wieder in die Diptychen aufgenommen. Eine Synode sollte dann die verbleibenden Differenz-

punkte bereinigen. Offensichtlich versprach sich Kaiser Alexios von Urban II., dessen Lage sich inzwischen wesentlich verbessert hatte, politisch mehr als von Clemens III. und dem deutschen Kaiser[1]. Die gefaßten Beschlüsse sollten Urban II. vom Patriarchen *Nikolaos III.* Grammatikos (1084–1111) mitgeteilt werden. Zum Überbringer und Verhandlungsbevollmächtigten wurde der Metropolit *Basileios* von Reggio in Kalabrien bestimmt – eine unglückliche Wahl, denn Basileios hatte seinen Bischofssitz durch die Latinisierungsmaßnahmen der Normannen verloren und war überdies immer noch ein Parteigänger des Gegenpapstes. So traf er zwar 1089 anläßlich der Synode von Melfi mit dem Papst zusammen, vertrat aber ausschließlich seine persönlichen Interessen und tat nichts, um Papst und Byzanz einander näherzubringen. Konservative Kreise der byzantinischen Hierarchie mochten es zufrieden sein[2], nicht aber der Kaiser. Urban und Alexios verständigten sich ohne die Bischöfe und ohne Synodalbeschlüsse. Immer wieder wird sich dies ereignen: Unter dem politischen Druck von außen verfolgt der Kaiser seine Kirchenpolitik, auch wenn keine Synode sie billigt; und der Papst seinerseits hält sich allein an den Kaiser als vollwertigen Partner in kirchlichen Fragen. Diese Politik sollte sich für Alexios zunächst auszahlen.

Gerade um dieselbe Zeit traf sich Alexios mit dem Grafen *Robert* von Flandern, der von einer Wallfahrt nach Jerusalem über Konstantinopel zurückkehrte. Er versprach dem Kaiser 500 Ritter zum Kampf gegen die Seldschuken. Alexios erinnerte ihn ca. 1090 an sein Versprechen, und tatsächlich finden wir schon 1091 Roberts Ritter im Solde des Kaisers stehend[3]. So wertvoll diese Hilfe war, sie reichte nicht aus. Also wandte sich Alexios an den Papst um weitere Hilfe[4]. Kaiserliche Gesandte trafen mit Urban im Jahre 1095 auf dem Konzil von *Piacenza* zusammen, und der Papst ermahnte die Synodalen, bei ihrer Rückkehr in die Heimat Hilfstruppen zum Schutze der Christenheit in Anatolien anzuwerben[5]. Dies ist auch das entscheidende Anliegen der Kreuzzugspredigt des Papstes in *Clermont* im Spätherbst 1095[6]. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die grundlegenden Organisationsfragen, so weit sie Byzanz betrafen, zwischen dem Papst und den kaiserlichen Gesandten abgesprochen wurden: Anreise der Kreuzfahrer über die Adria, Sammelpunkt Konstantinopel, Einrichtung von Verpflegungsstationen usw. Daß das Unternehmen schließlich dem Papst ebenso aus den Händen glitt wie dem Kaiser, ist hier nicht näher darzustellen; ebensowenig betreffen weitere Einzelheiten des ersten Kreuzzuges die Kirchengeschichte unmittelbar. Bemerkenswert bleibt,

1 GRUMEL, Regest 953. 954. Die Aktenstücke bei W. HOLTZMANN, Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089, ByzZ 28 (1928) 38–67; vgl. DERS., Zur Orientpolitik des Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges, HV 22 (1924) 167–199. 2 Nach GRUMEL, Regest 956 schrieb Patriarch Nikolaos III. „um 1089" an seinen Kollegen in Jerusalem, wobei er sich bemühte Primat und Filioque zu widerlegen. Wir wissen allerdings nicht, ob vor oder nach den Verhandlungen der Synode und des Kaisers. Vgl. auch B. LEIB, Les patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis Ier Comnène, Mélanges J. Lebreton II, Paris 1952, 201ff. 3 Dazu E. JORANSON, The problem of the spurious letter of emperor Alexius to the count of Flanders, AHR 55 (1950) 3–43; F.-L. GANSHOF, Robert le Frison et Alexis Comnène, Byzantion 31 (1961) 57–74. Der Brief ist überarbeitet, aber im Kern echt. 4 DÖLGER, Regest 1156. 5 Berthold v. Konstanz, MG SS V, 462; D.C. MUNROE, Did the emperor Alexius I ask for aid at the council of Piacenza? AHR 27 (1922) 731–733. 6 P. CHARANIS, The aims of the medieval crusades and how they were viewed by Byzantium, ChH 21,2 (1952) 3ff.; DERS., Byzantium, the west and the origin of the first crusade, Byzantion 19 (1949) 17–36; V. LAURENT, L'idée de la guerre sainte et la tradition byz., Rev. Hist. du sud-est europ. 23 (1946) 71ff. 7 H. HAGEMEYER, Die Kreuz-

daß ein hohes politisches Übereinkommen, das nicht nur den Interessen des byzantinischen Kaisers, sondern – in den Augen des Papstes – der gesamten Christenheit entsprach, zustande gekommen war, ohne das die Frage nach den Differenzen der Kirchen eine wichtige Rolle gespielt hätte und ohne daß die byzantinische Kirche, so weit wir sehen können, um ihr Placet befragt worden wäre. Immerhin verriet der Kaiser keine Interessen der Orthodoxie, denn die Planung sah vor, daß die Eroberungen der Kreuzritter – wahrscheinlich bis zur Südgrenze Syriens – nicht nur dem Kaiser, sondern auch der Orthodoxie wieder unterworfen werden sollten. Ob Alexios I. dem Papst weitere Zusicherungen über eine mögliche Union der Kirchen machte, wissen wir nicht. Es ist möglich, daß der Politiker Urban abwartete, was der Feldzug bringen würde.

Wenn es trotz des nachweislich guten Willens des byzantinischen Kaisers schon im ersten Kreuzzug zu schweren Verstimmungen kam, so hat dies verschiedene Gründe. Einer der wichtigsten ist wohl der, daß Vorläufer des eigentlichen Kreuzzugsheeres, schlecht ausgerüstete Enthusiasten und wilde Abenteurer, völlig unvorbereitet und ohne Ahnung von der militärischen Macht der Seldschuken, trotz der Warnung des Kaisers, ohne auf die eigentlichen Kreuzfahrer zu warten, nach Anatolien aufbrachen und dort schmählich geschlagen und zur Umkehr gezwungen wurden. Zurückgekehrt war ihr bestes Alibi die „perfidia Graecorum", die sie in eine solche Lage gebracht habe, die Untreue jener Griechen, die Häretiker und Schismatiker obendrein wären. Gerade diese Propaganda wurde sehr sorgfältig und immer eifriger geschürt. Wichtiger noch, daß nicht wenige der großen Herren des ersten Kreuzzuges allen Anlaß hatten – bald finanziellen, bald politischen und da und dort auch ehelichen – der Heimat den Rücken zu kehren. Sie dachten wohl in erster Linie an Eroberungen in die eigene Tasche und weniger an den Ablaß des Papstes. So lange Urban lebte, so lange sein Legat *Adhemar* von Le Puy an der Spitze des Zuges stand und so lange *Raimund* von Toulouse ein gewichtiges Wort mitzusprechen hatte, verlief alles erträglich. Aber *Bohemund* von Tarent, ein alter Feind des Kaisers, war zum Bruch entschlossen. Sollte *Antiocheia* fallen, würde er alles tun, damit es nicht dem Kaiser ausgeliefert, sondern zu seinem eigenen Fürstentum gemacht würde. Gerade auf Antiocheia, das erst wenige Jahre vorher in die Hände der Seldschuken gefallen war und wo immer noch der byzantinische Patriarch *Joannes* lebte, wollte Alexios nicht verzichten. Aber als die Stadt am 3. Juni 1098 nach schwieriger Belagerung in die Hände der Kreuzfahrer fiel, blieb Bohemund bei seinem Plan. Zunächst wurde der griechische Patriarch wieder voll in seine Rechte eingesetzt, und unter dem Druck Adhemars schrieb man an den Kaiser, er möge selbst nach Antiocheia kommen „ad suscipiendam civitatem". Aber am 1. August starb Adhemar, und nun setzte Bohemund ein Schreiben an den Papst durch, das in seiner vorliegenden Form wohl den Stempel seiner Redaktion trägt[7]. Bohemund bietet dem Papst die Übernahme Antiocheias an, denn hier handle es sich um die „urbs capitalis christiani nominis", den ersten Bischofssitz des Apostels Petrus, und damit um ein rechtmäßiges Erbe des Papstes. Er ging noch weiter: In der Stadt befänden sich immer noch Häretiker, Griechen nämlich, Armenier und Syrer, und es sei Aufgabe des Papstes, all diesem Irrglauben ein Ende zu bereiten. Im Klartext bedeutete dies, daß die Stadt unter päpstlicher Lehenshoheit, verwaltet durch Bohemund, eine Stadt der lateinischen Kirche werden sollte. Die Frage nach Schisma und Häresie, vom

zugsbriefe aus den Jahren 1088–1100, Innsbruck 1902, 161f.: „... omnes haereses cuiuscumque generis sint, tua auctoritate et nostra virtute eradices et destruas ...". 8 A. C. Krey,

Papst bei der Vorbereitung des Kreuzzuges ausgeklammert, wurde von Bohemund aus egoistischen Gründen in den Vordergrund geschoben. Schließlich präjudizierte Bohemund die päpstliche Entscheidung, „wallfahrtete" nach dem inzwischen eroberten Jerusalem und traf sich dort mit Dagobert, dem Erzbischof von Pisa, der mit einer pisanischen Hilfsflottille eingetroffen war, sich wie ein päpstlicher Legat gerierte und sich schließlich zum Patriarchen von Jerusalem weihen ließ. Und Dagobert belehnte Bohemund im Namen des Papstes mit Antiocheia! Zwar hatte Bohemund nun die größten Schwierigkeiten mit anrückenden islamischen Entsatzarmeen für Antiocheia, geriet auch für einige Zeit in ihre Gefangenschaft, ließ sich aber von seinen Plänen nicht abbringen. Da es immer deutlicher wurde, daß Alexios zum Zug gegen Antiocheia rüstete, trat Bohemund eine Reise durch das Abendland an, um neue Kreuzfahrer zu werben, die nun unmittelbar gegen Konstantinopel marschieren sollten, weil dort das Zentrum des Widerstandes gegen die heiligen Pläne der Kreuzfahrer zu suchen sei. Papst *Paschalis II.* segnete dieses Beginnen ab und gab Bohemund einen Legaten mit auf die Rundreise, der sich mit den politischen Plänen des Normannen identifizierte.

Schon Urban II. hatte einsehen müssen, daß unter dem Druck der öffentlichen Meinung die Kirchenfrage nicht mehr länger ausgeklammert werden konnte[8]. Im Oktober 1098 hielt er ein Konzil in *Bari* ab, das sich zwar zunächst mit Problemen des orthodoxen Bevölkerungsteiles in Apulien und mit der kirchlichen Reform befaßte, aber dann auch die dogmatischen Gegensätze zu Byzanz zur Sprache brachte. *Anselm* von Canterbury disputierte dort mit Griechen über den Ausgang des heiligen Geistes. Auch auf der römischen Synode von 1099 scheint das Thema behandelt worden zu sein. Paschalis II. aber ließ sich völlig in die antibyzantinischen Pläne Bohemunds verstricken. Trotzdem blieb Bohemund der Erfolg versagt. Im Herbst 1107 eröffnete er den Feldzug gegen Alexios und setzte nach Dyrrhachion über. Aber schon ein Jahr später wurde er geschlagen, geriet in die Gefangenschaft des Kaisers und mußte einen detaillierten Lehnseid schwören. Es ist bezeichnend für die Vorsicht des Kaisers, daß er Bohemund trotzdem zu seinem Regenten in Antiocheia einsetzte, allerdings mit der Auflage, die orthodoxe Hierarchie wieder zu installieren. Doch Bohemund war ein gebrochener Mann und kehrte nicht mehr nach Syrien zurück. Dort regierte für ihn sein Neffe *Tankred,* der sich um Bohemunds Lehnseid wenig kümmerte. Alexios I. aber war im Augenblick nicht in der Lage, seine Rechte durchzusetzen. Dies blieb seinem Sohn *Joannes II.* überlassen. Was Alexios noch tun konnte, war, die Verbindung mit Papst Paschalis wieder aufzunehmen, als dieser wegen der Investiturfrage in einen schweren Konflikt mit dem deutschen Kaiser *Heinrich V.* geraten war. Ob er dabei dem Papst anbot, sich und seinen Sohn „nach alter Sitte" von ihm krönen zu lassen, wie Petrus Diaconus im „Chronicon Cassinense" berichtet, mag in dieser Form dahingestellt bleiben[9]. Angebote, die Aussöhnung der Kirche betreffend, sind nicht unwahrscheinlich.

Nicht nur die Propaganda Bohemunds und nicht nur kaiserliche Angebote an den Papst, wie immer sie beabsichtigt gewesen sein mögen, brachten die religiöse Frage wieder in Bewegung. Im Gefolge der Kreuzzüge wurde Konstantinopel die vielbesuchte Stadt, Durchreisestation für Nachzügler und Pilger, unter ihnen auch westliche Prälaten. Dabei kam es dann auch zu Treffen zwischen lateinischen Bischöfen und orthodoxen Kirchenmännern, und wenn sich die Gelegenheit bot – nicht selten half Kaiser Alexios nach – auch zu theologischen Disputen. So z. B. als Erzbischof

Urban's crusade – success or failure?, AHR 53 (1947) 235. 9 Dölger, Regest

Pietro Grossolano von Mailand, von den Griechen Chrysolanos genannt, 1112 nach Konstantinopel kam[10]. Es war der Kaiser, der den Erzbischof einlud, über das lateinische Dogma zu sprechen, genau zu der Zeit, als er auch mit dem Papst in Verbindung trat. Grossolano kam der Einladung nach. Eine ganze Reihe byzantinischer Theologen wurde aufgefordert, zu Grossolanos Thesen Stellung zu nehmen, und sie taten es auch. Alexios allerdings war von den Argumenten des Mailänders tiefer beeindruckt als von denen seiner eigenen Leute. Im Grunde blieb jede der beiden Seiten beim eigenen Standpunkt. Mehr Erfolg scheint später der Bischof *Anselm* von Havelberg gehabt zu haben[11], der mindestens zweimal – in den dreißiger und fünfziger Jahren – in Konstantinopel disputierte. Jedenfalls erreichte er beim Metropoliten *Niketas* von Nikomedeia eine Annäherung der Standpunkte mit der Formel „per filium", mit der die den Griechen so teuere Lehre von dem einen und einzigen Urprinzip in der Trinität gerettet werden konnte. Der Bericht über diesen Erfolg ist allerdings nur bei Anselm zu finden. Die erste Reise des Anselm von Havelberg fällt bereits in die Regierungszeit des Kaisers *Joannes II.* Komnenos (1118–1142).

Dieser machte zunächst den militärisch erfolgerichen Versuch, das Land im nördlichen Vorfeld von Antiocheia fest an Byzanz zu binden, vor allem die dort angesiedelten Armenier seiner Herrschaft zu unterwerfen, die nach dem Eindringen der Seldschuken in Armenien gegen Ende des 11. Jahrhunderts aus ihrer nördlichen Heimat abgewandert waren. Das eigentliche Ziel aber blieb Antiocheia. Joannes hatte nicht nur die Stadt selbst im Auge, er wollte zugleich die Kreuzfahrer gegenüber den sich immer mächtiger fühlenden Herrn von Mossul und Aleppo entlasten. Antiocheia selbst war inzwischen in dynastische Auseinandersetzungen verwickelt: keineswegs unbestritten regierte dort ein Schwiegersohn Bohemunds II., *Raimund* von Poitiers. 1138 stand Kaiser Joannes vor der Stadt, und Raimund sah sich veranlaßt, dem Kaiser jenen Lehenseid zu schwören, den schon Bohemund der Ältere Kaiser Alexios I. hatte leisten müssen. Raimund sollte Antiocheia so lange behalten dürfen, bis es gelungen sei, Aleppo zu erobern, das ihm dann übertragen würde. Doch diese Eroberung ließ auf sich warten, und Raimund tat nichts, um sie zu beschleunigen. So erschien Joannes im Jahre 1142 nochmals vor Antiocheia und forderte die förmliche Übergabe. Wie sehr sich das Verhältnis zwischen Rom und Byzanz inzwischen verschlechtert hatte, zeigt der Umstand, daß Papst *Innozenz II.* schon 1138 eine Bulle erlassen hatte, die es den lateinischen Bürgern im byzantinischen Reich und sogar den Lateinern in der Armee des Kaisers verbieten wollte, an den Zügen des Kaisers gegen Antiocheia teilzunehmen, da sich der „König von Konstantinopel" von der wahren Kirche getrennt und dem heiligen Petrus den Gehorsam aufgekündigt habe[12]. Dabei hatte Joannes II. schon in den Anfängen seiner Regierung (1124) Unionsverhandlungen mit Papst *Kalixt II.* begonnen[13] und die Verhandlungen zwei Jahre später mit *Honorius II.* fortgesetzt[14]. Der Versuch des Kaisers, jetzt Antiocheias habhaft zu werden, schlug wieder fehl. Aber Raimund hatte es nur dem plötzlichen Tod des Kaisers im Jahre 1143 zu verdanken, daß er ungeschoren blieb.

Joannes' II. Nachfolger *Manuel I.* (1143–1182) mußte zuerst in Konstantinopel nach dem Rechten sehen. Raimund benutzte diese Pause sofort, um in das byzanti-

1261. 10 BECK 616ff. mit Literatur. 11 BECK 626 mit Literatur. 12 Chartulaire du Saint Sépulchre, ed. A. DE ROZIÈRE, Paris 1849, 86. 13 DÖLGER, Regest 1302. 14 DÖLGER, Regest 1303. Das Schreiben wird von J. HALLER, Das Papsttum II, 2, Tübingen 1939, 555 ins Jahr 1141 datiert. Mit diesem Datum wäre im Schreiben ein Versuch des Kaisers zu sehen,

nische Kilikien einzufallen. Doch jetzt schlugen ihn die kaiserlichen Truppen entscheidend, und er war gezwungen, sich nach Konstantinopel zu begeben und dort seinen Lehenseid zu erneuern. Bei dieser Gelegenheit mußte er auch einen griechisch-orthodoxen Patriarchen für Antiocheia in Kauf nehmen, was eine lateinische Quelle mit der nun schon geläufig gewordenen Arroganz in die Worte faßt: „(Manuel) patriarcha Petri despecto in urbe statuit suum“ [15].

Bei der Vorbereitung des zweiten Kreuzzuges sahen sich dann die Päpste doch wieder auf byzantinische Hilfe angewiesen. So wandte sich Papst *Eugen III.* (1145–1154) an Manuel um Unterstützung. Der Kaiser wiederholte die Bedingungen, die für den ersten Kreuzzug gegolten hatten [16]. Fragen der Kirchenunion wurden gar nicht in die Verhandlungen miteinbezogen. Manuel konnte dem Kreuzzug mit einiger Ruhe entgegensehen, da neben dem französischen König der bedeutendste Teilnehmer der deutsche König *Konrad III.* war, dessen Schwägerin Manuel zur Frau genommen hatte. Die wirkliche Gefahr lag beim Normannenkönig *Roger II.*, der den Byzanzhaß seines Vetters Bohemund geerbt hatte und jetzt den Kreuzzug in seine Bahnen leiten wollte. Da seine Beziehungen zu Rom in dieser Zeit herzlich schlecht waren, schlug sein Plan fehl. Der Kreuzzug selbst verlief im Sande. Roger aber handelte aus eigenem, eroberte das byzantinische Korfu und verwüstete und plünderte Mittelgriechenland. Im Westen, wo man den Fehlschlag des Kreuzzugs selbstverständlich wieder der „perfidia Graecorum“ ankreidete, festigte sich allmählich die Überzeugung, nur mit der Eroberung Konstantinopels und der völligen Unterwerfung der byzantinischen Kirche unter Rom seien einem Kreuzzug noch Chancen einzuräumen.

Manuel I. mußte an eine Gegenoffensive denken. In einem System von Verträgen sicherte er sich nach allen Seiten ab. Der entscheidende Schlag gegen die Normannen sollte nun nicht wieder in und um Antiocheia versucht werden, sondern in Süditalien. Für den Erfolg sprach, daß Rogers Nachfolger, König *Wilhelm I.*, wieder einmal mit dem Papst auf Kriegsfuß lebte. Manuel verpflichtete sich, Papst *Hadrian IV.* Truppen und Geld gegen den Normannen zur Verfügung zu stellen, und im Jahre 1155 segelte eine kaiserliche Flotte nach Ancona, erzwang die Anerkennung der byzantinischen Oberhoheit, und die kaiserlichen Truppen besetzten eine Reihe von Küstenstädten an der Adria bis ins südliche Apulien. Hier freilich wurden sie von Wilhelm geschlagen. Manuel mußte seine Unternehmungen abbrechen. Dafür versuchte er es nochmals in Antiocheia, wo als Nachfolger Raimunds *Reginald* von Chatillon herrschte. Zunächst besiegte Manuel I. die aufsässig gewordenen Armenier in Kilikien (1158), und 1159 zog er in Antiocheia im Triumph ein, wo sich nun selbst der König von Jerusalem einfand, um dem Kaiser seine Ergebenheit zu bezeugen.

Inzwischen schien auch in Italien die Lage wieder aussichtsreicher geworden zu sein. Manuel mußte feststellen, daß es nicht mehr die Normannen waren, von denen er das meiste zu befürchten hatte, sondern der junge Kaiser *Friedrich I. Barbarossa*. Barbarossas Konflikt mit dem Papsttum ließ nicht lange auf sich warten. Und Manuel dachte, daraus Kapital zu schlagen und einen entgegenkommenden, weil von den Deutschen bedrängten Papst als Partner seiner weitreichenden Pläne zu gewinnen [17]. 1166 war Wilhelm I. von Sizilien gestorben, sein Erbe Wilhelm II. war noch

den Papst zu seinen Gunsten gegen den Herren von Antiocheia einzunehmen. **15** Odo von Deuil, MPL 185, 1223. **16** Dölger, Regest 1348. **17** G. Hofmann, Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I., Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζ. Σπουδῶν 23 (1953–54) 74–82; P. Classen, La politica di Manuele Comneno tra Federico Barbarossa e le città italiane, Popolo

unmündig, und die inner-normannischen Zwistigkeiten lähmten seine Regierung. Im selben Jahr 1166 unternahm Barbarossa seinen gefährlichsten Romzug, mit dem Ziel, über die Stadt hinaus sich in Süditalien politisch festzusetzen. Papst *Alexander III.* floh nach Benevent und in Rom wurde der Gegenpapst *Paschalis III.* inthronisiert. Aber dann zwang eine schwere Epidemie die Deutschen zum Rückzug. In dieser Lage verband sich Manuel mit Venedig und einer Reihe oberitalienischer Städte, die ihm Treue zur Allianz gegen den Hohenstaufen schworen. Dem Papst aber machte er den Vorschlag, er solle ihm die „corona imperii" übertragen, die ja rechtens nicht Barbarossa, sondern ihm zustehe. Sicherlich wollte sich Manuel nicht vom Papst krönen lassen; sein Wunsch war die päpstliche Anerkennung eines einzigen Reiches unter einem byzantinischen Kaiser[18]. Dafür wollte er, Manuel, die westliche und die östliche Kirche unter Anerkennung des päpstlichen Primats wiedervereinigen, ganz Italien dem römischen Stuhl unterwerfen und außerdem reiche Geldmittel zur Verfügung stellen.

Ohne vorher die Lage in Italien sondiert zu haben, dürfte Manuel seine Vorschläge kaum gemacht haben. Ein Schreiben des Kardinals Wilhelm von Pavia an Manuel nennt die Kaisermacht der Barbaren – sicher sind die Staufer gemeint – bereits eine Usurpation und spricht vom Wohlwollen der Kurie für Manuel[19], während ein gegnerischer Chronist behauptet, Papst Alexander III. habe Manuel „vanitatis vanitatem" versprochen, „quas ipse non attendit"[20]. Doch die Stellung Alexanders III. mochte noch so bedroht sein, hier winkte er ab. Er war offensichtlich nicht gewillt, die Willkür eines Kaisers gegen die eines anderen einzutauschen, und vielleicht auch nicht überzeugt, daß die byzantinischen Machtmittel nach dem Rückschlag von 1156 ausreichen würden. „Nimis alta sunt et valde perplexa", was der Kaiser ihm vorgeschlagen habe.

Nach Lage der Quellen scheint es, daß Manuel I. sein Angebot, die Kirche von Byzanz dem römischen Primatsanspruch zu unterwerfen, ohne synodalen Konsens seitens eben dieser Kirche gemacht habe, – in dieser Hinsicht offenbar ebenso selbstherrlich wie sein Vater Joannes II. Aber obwohl der Papst die politischen Vorschläge des Kaisers ablehnte, behagte ihm der Vorschlag der kirchlichen Unterwerfung nur umso mehr, und er war gewillt, ihn weiter zu verfolgen. Dabei zeigte er, offenbar unter dem politischen Druck, dem er immer noch ausgesetzt war, erstaunliches Entgegenkommen. Es ging ihm um drei Essentialia der Union: Bekenntnis zum päpstlichen Primat, Anerkennung Roms als letztrichtlicher Instanz auch für die byzantinische Hierarchie und Aufnahme des Papstes in die Diptychen. Glaubensfragen und Probleme ritueller Unterschiede wurden, wie es scheint, wenn nicht ausgeklammert, so doch in den Hintergrund geschoben[21]. Die Forderungen wurden durch päpstliche Legaten in Konstantinopel präsentiert. In dieser Lage war es dem Kaiser unmöglich, über den Kopf des Patriarchen und ohne Zustimmung der Synode weiter zu verhandeln. Patriarch war *Michael III.* (1170–1178), ein intransigenter Hierarch, der selten dazu zu bewegen war, auf irgendeinem Felde Zugeständnisse zu machen. Es scheint sicher zu sein, daß es dieser Mann war, der die Forderungen der päpstlichen Legaten zu Fall brachte und auch den Kaiser dazu zwang, sie

e Stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa, Torino 1970, 263–279. 18 Dölger, Regest 1480; P. Classen, Corona imperii, Festschrift P.E. Schramm, I, Wiesbaden 1964, 90–101; ders., Die Komnenen und die Kaiserkrone des Westens, Journal of Medieval History 3 (1977) 207–224. 19 M. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France XVI, 55. 20 Burkhard von Straßburg, Epistola ad Nicolaum Sigeburgensem, ed. H. Sudendorf, Registrum II, Berlin 1851, 134–139. 21 DThC X, 2, 1670–1671 (V. Lau-

nicht anzunehmen. Von einem radikalen Bruch mit Rom, bei dem mit knapper Not die Anathematisierung des Papstes vermieden worden sei, kann aber kaum die Rede sein. Denn der Dialog zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen, der darüber berichtet, ist eine Leistung des 13. Jahrhunderts und gehört in die Atmosphäre der Polemik gegen die Union von Lyon[22]. Mag sein, daß Manuels Interesse an der Union ohnedies abgeflaut war, da um diese Zeit Papst Alexander III. bereits in Verhandlungen mit Barbarossa stand. Venedig aber, ursprünglich Partner der kaiserlichen Allianz gegen Barbarossa, hatte sich inzwischen mit Manuel überworfen – ein byzantinisches Ancona schien der Serenissima wohl zu bedrohlich – und die Politik in Kleinasien wurde inzwischen wichtiger als Italien.

Immerhin scheinen die Beziehungen zwischen Kaiser und Papst nicht ganz abgebrochen worden zu sein. Noch 1177/78 nehmen die Gesandten, die Manuel an den staufischen Hof schickt, den Weg über die Kurie, und noch 1178 macht Barbarossa dem Papst den Vorwurf, er stecke mit den Byzantinern unter einer Decke.

Der Kreuzzug Barbarossas (1189–1190) brachte zwar für das byzantinische Territorium die üblichen Schwierigkeiten, war aber keine allzu ernsthafte Bedrohung für das Imperium, weil es Barbarossa ausnahmsweise wirklich um einen Zug ins Heilige Land zu tun war. Gefährlicher war Barbarossas Sohn *Heinrich VI.*, der schon bei dieser Gelegenheit den Papst veranlassen wollte, den Kreuzzug gegen Byzanz zu predigen. Freilich war er derselbe Heinrich VI. der den Frieden zwischen westlichem Kaisertum und der Kurie endgültig zu gefährden schien, da ihm das süditalienische normannische Erbe zufiel und sich somit ein gefährlicher hohenstaufischer Ring um den Kirchenstaat schloß. Am Ende profitierte Byzanz immer wieder davon, und dies ein Jahrhundert lang!

Heinrich VI. war zunächst entschlossen, alte normannische Ansprüche auf Byzanz durchzusetzen, die im Grunde durch nichts gerechtfertigt waren, es sei denn, man lasse die Raubzüge der Normannen aus dem Jahre 1185 in Nordgriechenland als Rechtfertigung gelten. Der Erbe der Normannen ließ nun seine Truppen im gleichen Gebiet aufmarschieren und glaubte, durch die Vermählung seines Bruders Philipp mit der Tochter Kaiser *Isaaks II.*, der 1195 gestürzt wurde, neue Ansprüche anmelden zu können. Es war die Intervention des Papstes, die Heinrich zum Einlenken bewegte. Isaak II. hatte sich, wohl die Gefahr ahnend, schon vorher an Papst *Coelestin III.* (1191–1198) gewandt, um eine Verständigung vorzubereiten[23]. Der Papst machte es dem Hohenstaufer jedenfalls klar, daß er einen Kreuzzug gegen Byzanz nicht absegnen würde.

Aber das Schicksal Konstantinopels war nicht mehr abzuwenden. Papst *Innozenz III.* (1198–1216) hatte offenbar keine Ahnung von den Machtmitteln des byzantinischen Kaisers, als er als Bedingung für jegliche Verständigung einen Beitrag der Byzantiner zu einem Kreuzzug ins Heilige Land verlangte. Kaiser *Alexios III.* (1195–1203) versuchte ihm klarzumachen, daß er dazu nicht imstande sei. Er schlug dafür ein großes Konzil vor, wobei er es nicht unterließ, darauf hinzuweisen, daß die politischen Verstrickungen des Papsttums eines der ernsthaftesten Hindernisse für eine Kirchenunion seien[24]. Zur gleichen Zeit erklärte der Patriarch *Joannes X. Kamateros* (1198–1206) zwar seine Bereitschaft zu einer Verständigung mit Rom, stellte dazu aber eine Reihe von Fragen, die dem Selbstbewußtsein Innozenz' III. aufs äußerste zuwider sein mußten. Ein Jahr später setzte sich Joannes grund-

RENT). 22 V. LAURENT–J. DARROUZÈS, Dossier grec de l'Union de Lyon, Paris 1976, 45–52; Text des Dialoges 346–375. 23 DÖLGER, Regest 1615. 24 DÖLGER, Regest 1648;

sätzlich mit den römischen Primatsforderungen auseinander, die er im großen und ganzen ablehnte[25]. Erst in letzter Stunde scheint er zusammen mit dem Kaiser dem Papst eine formelle Bereitschaft zur Union unterbreitet zu haben – eine Union, dokumentiert durch die Entgegennahme des Palliums aus den Händen des Papstes[26]. Doch nun war es endgültig zu spät. Nur kurz nachher fiel Byzanz in die Hände sogenannter Kreuzritter (1204).

So beherrschend die Unionspolitik rückschauend von 1204 aus das ganze 12. Jahrhundert über gewesen zu sein scheint, es war im Grunde fast durchgängig die Unionspolitik der Kaiser und nicht die der Kirche. Dabei schält sich bereits klar heraus, daß die Kirche nicht einfach schwieg, weil sie im Kaiser ihren Sprecher hatte, sondern weil sie aufs Ganze gesehen die kaiserliche Politik nicht mehr billigte. Zwischen 1089 und Patriarch Michael III., also an die siebzig Jahre, schweigen Patriarch und Synode Rom gegenüber fast völlig. Michael III. bringt Unionsverhandlungen zum Scheitern, und seine Nachfolger nehmen das alte Schweigen wieder auf, bis keine Hoffnung mehr besteht. Es gibt in Lebensfragen des Reiches keine einheitliche Politik mehr. Der Druck der Kaiser auf die kirchliche Organisation und Verwaltung, ja selbst auf theologische Fragen mag unter Manuel I. noch so stark sein, in der entscheidenden Frage nach der Union mit Rom ist er ohne die Zustimmung der Kirche machtlos; das System der politischen Orthodoxie ist brüchig geworden.

Die Frage nach den Beziehungen mit Rom ist nur ein Teil der Kirchenpolitik des 12. Jahrhunderts. Die Erfolge der byzantinischen Reconquista in Kleinasien waren zunächst militärischer Natur. Aber mit ihnen kamen die Byzantiner auch wieder in engere Berührung mit christlichen Denominationen, die man als monophysitisch zu bezeichnen pflegt, das heißt mit den syrischen *Jakobiten* und vor allem mit den *Armeniern*. Mit der Eroberung will man selbstverständlich auch die Glaubenseinheit wiederherstellen, jedenfalls auf dem Reichsboden, aber auch auf dem schwankenden Vorfeld des muslimischen Gegners, wo mit solchen Versuchen etwas wie ein Treueverhältnis gegenüber dem Reich auf feindlichem Boden hätte hergestellt werden können.

Armenier gab es längst im byzantinischen Reich, auch in und um Konstantinopel, und durchaus nicht alle waren orthodoxen Bekenntnisses. Die christologischen Erörterungen etwa, in welche *Eustratios von Nikaia* verwickelt wurde, gehen teilweise auf Kontroversen mit diesen Armeniern zurück[27], und es ist die Frage, ob solche Dispute nicht auch den Ausgangspunkt einiger anderer theologischer Kontroversen der Zeit gebildet haben. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bemüht man sich um die Monophysiten besonders eindringlich. Der Partner auf jakobitischer Seite ist der berühmte *Michael der Syrer*, von den Jakobiten der Große genannt, Patriarch von Antiocheia († 1199). Was immer vorausgegangen sein mag, jedenfalls hat Michael dem Kaiser Manuel ein Glaubensbekenntnis zukommen lassen, das diesen bewog, ihn 1169 zu Unionsgesprächen einzuladen[28]. Die Einladung wurde wiederholt, aber Michael kam nicht, so wie er auch die päpstliche Einladung zum Laterankonzil von 1187 nicht annahm. Immerhin rissen die Kontakte nicht ab, und

Text MPL 214, 765–768. **25** Grumel, Regest 1194. 1196. **26** Grumel, Regest 1197; A. Papadakis – A. M. Talbot, John X Camaterus confronts Innocent III: an unpublished correspondence, Byzantinoslavica 30 (1972) 26–41; D. Stiernon, I rapporti ecclesiastici tra Roma e Bisanzio: Il patriarca di Costantinopoli Giovanni X Kamateros e il primato romano, Problemi di storia della chiesa, Milano 1976, 90–132. **27** Siehe S. 167. **28** Dölger,

1171 erhielt Michael zusammen mit einer neuen Einladung und dem Versprechen sicheren Geleits auch für den Fall des Scheiterns der Verhandlungen ein Zehn-Punkte-Programm als Grundlage für eine Union: Zwei Naturen in Christo und zwei Willen und Energien, Anerkennung des 4.-6. Konzils, Aufgabe der theopaschitischen Formel und eine Reihe liturgischer Differenzen[29]. Es ist kaum anzunehmen, daß die Jakobiten geneigt waren, diese Forderungen anzunehmen. Wahrscheinlich wurden die Verhandlungen erst gar nicht aufgenommen.

Intensiver verliefen die Beziehungen mit den Armeniern. 1167, noch unter Patriarch *Lukas Chrysoberges* (1157–1170), wandte sich der Kaiser an den Katholikos *Grigor III.*, er möge seinen Bruder Nerses mit dem Entwurf eines Glaubensbekenntnisses zu Unionsverhandlungen nach Konstantinopel entsenden[30]. Nach Vorbesprechungen innerhalb der Synode gingen dann 1169 der Magistros *Theorianos* und der Abt eines armenischen orthodoxen Klosters bei Philippupolis zum Katholikos, um neuerdings zu Besprechungen einzuladen[31]. Mit Theorianos hatte der Kaiser eine gute Wahl getroffen, denn er verstand es durchaus, zwischen terminologischen Differenzen und grundsätzlichen Fragen zu unterscheiden. Die Armenier sollen tatsächlich bereit gewesen sein, die Lehre von den zwei Naturen und den zwei Willen anzunehmen; allerdings meinte der Katholikos, die kyrillische Formel von der einen Natur beibehalten zu müssen, um sich gegen den Vorwurf des Nestorianismus abzuschirmen. Er wollte die Formel: Wir bekennen zwei Naturen, um die Vermischung zu vermeiden, und wir bekennen eine Natur, um die Unteilbarkeit sicherzustellen. Es war wiederum Michael III., der sich dagegen stellte und im Namen des Kaisers eine Antwort verfaßte, die den Armeniern vorwarf, Kyrillos von Alexandria falsch zu verstehen[32] – was man seinerzeit schon Eustratios von Nikaia vorgeworfen hatte. Außerdem müßten sie eine Reihe liturgischer Besonderheiten aufgeben. Der Katholikos war trotzdem zum Einlenken bereit, machte aber den Abschluß der Union von der Zustimmung seiner Synode abhängig. Darüber starb er, und unter seinem Nachfolger *Grigor IV.* schleppten sich die Verhandlungen nur noch hin. Schließlich – Michael III. war längst tot – verzichtete Byzanz auf seine liturgischen Forderungen und begnügte sich mit dem ausgehandelten Glaubensbekenntnis[33]. Ein formeller Unionsabschluß scheint aber nicht zustandegekommen zu sein. Im 13. Jahrhundert mußte neu angesetzt werden.

2. Klerus und Verwaltung

Quellen: J. Darrouzès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966; Die Kanones-Kommentare der Kanonisten des 12. Jahrhunderts, Aristenos, Zonaras und Balsamon bei Rhalles-Potles, Σύνταγμα κανόνων II–IV, Athen 1852. – *Literatur:* L. Oeconomos, La vie religieuse aux temps des Comnènes et des Anges, Paris 1918; V. Tiftixoglu, Gruppenbildung innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, ByzZ 62 (1969) 25–72.

Regest 1487. **29** Bericht des Theorianos MPG 133, 277. Chronique de Michel le Syrien III, 335–336 (J.-B. Chabot). **30** Dölger, Regest 1478; I. Karmires, Σχέσεις ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν ιβ' αἰῶνα θεολογικὸς διάλογος μεταξὺ αὐτῶν. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολ. Σχολ. Ἀθηνῶν. *16* (1968) 325–417. **31** Dölger, Regest 1489. **32** Dölger, Regest 1506; Grumel, Regest 1123. 1124. **33** Dölger, Regest 1621.

Die Quellen des ausgehenden 11. und des 12. Jahrhunderts erlauben es uns, über die inneren Verhältnisse des Klerus von Byzanz, zumindest was die Hauptstadt betrifft, klarere Aussagen zu machen, als sie für die früheren Generationen möglich waren. Daß sich Patriarch und Synode seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts energisch in die *Kaiserkür* einschalteten, wurde schon erwähnt. Im 12. Jahrhundert allerdings konnte die Synode dieses neue Recht kaum zur Geltung bringen, denn jetzt war die dynastische Nachfolge im Gegensatz zum 11. Jahrhundert die Regel. Immerhin blieb der hauptstädtische Klerus für manchen Kaiser von Bedeutung dann, wenn die Thronfolge einigermaßen ungesichert war. So trachtete Joannes II. im Jahre 1118 noch kurz vor dem Tod seines Vaters Alexios, weil er zu Recht die Ambitionen seiner älteren Schwester, der Prinzessin Anna, und ihres Gemahls Nikephoros Bryennios fürchtete, danach, vom Patriarchen sofort gekrönt zu werden, noch ehe der Vater den letzten Atemzug getan hatte. Er erwartete sich davon eine Legitimation, der gegenüber Anna Komnene nur nachgeben konnte. Die Krönung erfolgte, noch ehe Senat und Volk akklamieren konnten [1]. Und als Joannes II. selbst kurz vor seinem Tod in Kilikien seinen Sohn Manuel als Nachfolger von der Armee akklamieren ließ unter Umgehung seines älteren Sohnes Isaak, schickte Manuel nach dem Tod seines Vaters umgehend seine Vertrauten mit hohen Bestechungssummen an den Kathedralklerus der Hagia Sophia, um irgendwelchen Intrigen seines Bruders zuvorzukommen [2]. Man hat auch den Eindruck, daß die Anerkennung des Kaisers Alexios III. in der Hauptstadt nicht zuletzt dem Einwirken seiner Kaiserin Euphrosyne auf Patriarch und Synode zu verdanken war [3].

Obwohl also die protokollgerechte Beteiligung an der Kaiserkür im 12. Jahrhundert nicht weiter ausgebaut werden konnte, blieb es bei einem verstärkten Selbstbewußtsein des hauptstädtischen Klerus [4]. Eine weitere Ursache liegt wohl in der inneren Festigung einer besonderen Gruppe des Kathedralklerus, der sogenannten *Exokatakoiloi*, d.h. der fünf, später sechs, großen Diakone an der Spitze der Patriarchalverwaltung, deren bedeutendster neben dem Oikonomos der Chartophylax war, der um diese Zeit als Generalvertreter des Patriarchen bezeichnet werden kann. Diese Diakone stammten nicht nur häufig aus angesehenen Familien, die bereits Bischöfe und Metropoliten und Reichsbeamte gestellt hatten, sie bildeten auch ihrerseits das Reservoir für die Besetzung der wichtigsten Metropolen. Die meisten von ihnen verfügten außerdem über eine gute klassische Bildung und nicht wenige von ihnen gehörten zu den versiertesten Juristen und Kanonisten der Zeit, was für das besondere klerikale Selbstbewußtsein von nicht geringer Bedeutung war. Es ist bezeichnend, daß diese Kanonisten nicht selten auch das weltliche Amt eines Nomophylax bekleideten, was nun nicht mehr mit „Dekan der juristischen Fakultät" übersetzt werden kann, vielmehr ein hohes Richteramt bezeichnet. D.h. die großen Kanonisten des Patriarchats hatten zugleich ihre Hand im Spiel der weltlichen Jurisdiktion.

Zur selben Zeit kommen auch die Metropoliten und autokephalen Erzbischöfe zu erhöhter Bedeutung, freilich nicht deshalb, weil die Provinz aufgewertet wurde und sie von da aus ein Mitspracherecht geltend machen konnten, sondern weil viele von ihnen auf Grund der Barbareneinfälle vor allem im Osten des Reiches ihre Bistümer gezwungen oder einigermaßen aus freien Stücken verlassen hatten und nach Kon-

1 Anna Komnene, Alexias XV, 11, 17; dazu Zonaras XVIII, 28–29 und Niketas Choniates 6–7. 2 Niketas Choniates 48–49. 3 A.a.O. 455–456. 4 V. Tiftixoglu, Gruppenbildung innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, ByzZ 62

stantinopel übergesiedelt waren und damit das Recht auf Teilnahme an der ständigen Patriarchatssynode, der sogenannten Endemusa, sehr viel häufiger und gehäufter in Anspruch nehmen konnten als früher, und gegenüber den an der Synode teilnehmenden Patriarchatsdiakonen leicht eine Mehrheit zu bilden imstande waren. Das bedeutete aktive Beteiligung an der Politik der Kirchenspitze. Beiden Gruppen gegenüber war der Patriarch eher eine prekäre Größe. Durch den Zustrom der Metropoliten und Autokephalen sahen sich die großen Diakone bald in ihrem bisherigen Freiraum gegenüber schwachen Patriarchen bedroht; aber in Verwaltungssachen war der Patriarch auf sie angewiesen, während er gegenüber ihrer zeitweise unbestreitbaren Arroganz in den Metropoliten einen Rückhalt finden konnte. Kaiser Alexios war geneigt, die Diakone zu bevorzugen gegenüber den Metropoliten, deren Bedarf an Subsidien nach dem Verlust ihrer Einkünfte aus den Diözesen ihm wohl zu schaffen machte. In der Auseinandersetzung spielten sicher auch die hohen Sporteln eine Rolle, die etwa bei Schaffung einer neuen Autokephalie an die Diakone flossen, den bisherigen Metropoliten der Promovierten aber verloren gingen. Bei einem Streit um solche Promotionen waren die Diakone durchaus bereit, die Synode zu sprengen. Nur der Kaiser konnte die letzte Entscheidung fällen. Bezeichnend für byzantinische Mentalität ist es, daß sich der Streit schließlich auf eine Protokollfrage, nämlich den Vortritt des Chartophylax vor den Metropoliten bei Synoden, entzündete. Gestützt auf die Kanones entschied der Patriarch in den ersten Zeiten der neunziger Jahre zugunsten der Metropoliten[5]. Aber der Kathedralklerus gab sich nicht zufrieden, und so wurde der Kaiser angerufen, der sich für den Chartophylax aussprach und die Metropoliten des Hochmuts zieh[6]. Er drohte ihnen mit der gefährlichsten Drohung, nämlich sie in ihre Kirchenprovinzen abzuschieben.

Trotz seiner Parteinahme für die großen Diakone muß *Alexios I.* festgestellt haben, daß diese ihm geneigte Gruppe in die Gefahr gekommen war, sich allzu sehr mit kirchlichen Querelen zufriedenzugeben[7]. Da er andererseits ernsthaft bemüht war, die religiöse Unterweisung des Volkes zu fördern, verpflichtete er wenig später die Diakone der Großen Kirche zu intensiver Predigt- und Katechetentätigkeit. In einer Novelle des Jahres 1107 gibt er detaillierte Vorschriften über diese Didaskalie (Didaskalos des Evangeliums, Didaskalos der Apostelbriefe usw.). Nur wer sich in dieser Predigttätigkeit – darum handelt es sich und nicht um einen patriarchalen Hochschulbetrieb! –, die staatlich besoldet wird, ausgezeichnet hat, erwirbt sich einen Anspruch auf die fünf höchsten Stellen der Patriarchalverwaltung[8]. Die Novelle des Kaisers scheint Erfolg gehabt zu haben; es läßt sich feststellen, daß von dieser Zeit ab die Diakone der Großen Kirche die gebildetsten Kleriker, ja die gebildetste Schicht in der Hauptstadt darstellen und zwar nicht nur auf dem Gebiet der

(1969) 25–72. 5 GRUMEL, Regest 970. 6 DÖLGER, Regest 1175; GRUMEL, Regest 971. 7 GRUMEL, Regest 974, aus dem hervorgeht, daß der Klerus der Hagia Sophia offenbar seine liturgischen Verpflichtungen vernachläßigte. 8 Text und Kommentar von P. GAUTIER, L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé, REByz 31 (1973) 165–202. Gewiß geht das Corps der neu eingesetzten oder doch wieder ins Leben gerufenen Didaskalen, welche die Predigttätigkeit ausüben sollen, über den Kreis der Diakone der Sophienkirche hinaus, umfaßt aber auch sie. Vielleicht stehen die Didaskalen unter der Aufsicht der „großen" Didaskalen der Hagia Sophia, die seit dieser Zeit häufiger in Erscheinung treten. Interessant am Edikt ist auch, daß der Kaiser die qualifizierten Diakone geradezu ermuntert, sich zu Priestern weihen zu lassen, obwohl aus unverständlichen Gründen das Priesteramt jetzt wenig Achtung genieße. Offenbar wollten die Diakone der Sophienkirche durch die Weihe zum Priester nicht ihres Einflusses in der Verwaltung verlustig gehen. Was sie noch locken konnte, war nur eine Metro-

Bibelkunde und der Theologie, sondern vor allem auch auf dem Gebiet der klassischen Wissenschaften. Wohl das hervorragendste Beispiel ist der spätere Metropolit von Thessalonike unter Kaiser Manuel I., *Eustathios*. Sie sind sich dieses Ranges bewußt und sprechen gelegentlich von „ihrer Paideia", nicht ohne eine gewissen Spott für weniger gebildete Patriarchen. Für ihr Selbstbewußtsein ist der beste Repräsentant der Kanonist und Chartophylax *Theodoros Balsamon* in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts[9]. Für ihn ist bezeichnenderweise die Anwesenheit der Metropoliten bei der Patriarchatssynode schon überflüssig, und die Bestellung dieser Metropoliten solle der Synode unter dem Vorsitz des Chartophylax überlassen bleiben, während der Patriarch sich darauf zu beschränken habe, die drei von der Synode nominierten Kandidaten dem Kaiser vorzuschlagen. Er konzediert zwar dem Kaiser das Recht, den Patriarchen vor Gericht zu ziehen, will aber keine Appellation vom Patriarchatsgericht, das unter dem Vorsitz des Chartophylax tagte, an den Kaiser gelten lassen. Kein Wunder, daß er schließlich den Vergleich mit den römischen Kardinälen heranzieht und sich selbst als „Patriarchatskardinal" bezeichnet. Es dürfte zu erwarten gewesen sein, daß die Patriarchen mit dieser Entwicklung nicht zufrieden waren. Wie erwähnt, mußte Patriarch *Nikolaos III.* dem Kaiser Alexios I. nachgeben. Aber ein Metropolit, *Niketas* von Ankyra, unternimmt es doch, gegen die Ansprüche der Diakone einen Prozeß beim Kaisergericht anzustrengen, freilich ohne Erfolg[10]. Schließlich wagt er es, dem Kaiser jedes Recht auf Gesetzgebung und Administration im Raume der Kirche abzusprechen unter Hinweis auf die scharfen Äußerungen des Theologen Joannes Damaskenos gegen den Bilderstürmer Konstantin V.[11]. Doch die Reconquista Kleinasiens in der Folge brachte es mit sich, daß eine Reihe von Metropoliten keine Veranlassung für lang dauernde Aufenthalte in Konstantinopel mehr fanden und somit an Gewicht in der Synode verloren[12]. Gelegentlich versucht sich noch ein Patriarch im Widerstand, aber selbst die Tatsache, daß einige der großen Diakone bei den scholastischen Disputen unter Manuel I. den kürzeren zogen, dürfte ihnen nicht nachdrücklich geschadet haben.

So wie sich dieser Kathedralklerus zu einer mächtigen beamteten Bürokratie an der Spitze der byzantinischen Kirche zusammenschloß, ist es verständlich, daß er seine Vorstellungen und Rechtsauffassungen auch gegenüber den Patriarchaten außerhalb des konstantinopolitanischen Bereichs durchzusetzen bestrebt war. Immer wieder und oft für lange Zeit waren die östlichen Patriarchen gezwungen in Konstantinopel zu residieren, wenn sie nicht überhaupt bloße Titulare waren, die Konstantinopel nie verließen. Die damit verbundene materielle Abhängigkeit von den Ressourcen der konstantinopolitanischen Kirche gereichte der Verwaltung eben dieser Kirche zum Vorteil. Die Tendenz, die Jurisdiktion des Patriarchatsgerichts auch auf die Angelegenheiten dieser Patriarchen auszudehnen, ist unverkennbar. Einbrüche in das autonome Weiherecht dieser Patriarchen sind ebenso die Regel. Bemerkenswert auch die Nachdrücklichkeit, mit der z. B. Balsamon diesen Patriarchen die liturgische Einheit mit der Kirche von Konstantinopel aufzuzwingen sucht, was das Verschwinden ehrwürdiger Liturgien, z.B. der des Hl. Markos für die Alexandriner, zur Folge hatte.

pole! 9 Näheres bei TIFTIXOGLU (siehe Anm. 4). 10 DÖLGER, Regest 1108. 11 Dazu J. DARROUZÈS, Documents inédits d'ecclésiologue byzantine, Paris 1970, 248. 12 Dies bedeutet nicht, daß die überflüssigen Reisen der Metropoliten nach Konstantinopel aufgehört hätten. Beispiel für das Gegenteil das Dekret Manuels I. von 1169 oder 1177, das den unnötig in Konstantinopel weilenden Bischöfen mit der Ausweisung droht; DÖLGER,

Das Ausmaß dieser Entmachtung, an der er maßgeblich mitgewirkt hatte, bekam Balsamon schließlich selbst zu spüren, als er zum Patriarchen von Antiocheia bestellt wurde. Jetzt besann er sich auf die Gleichrangigkeit aller östlichen Patriarchen. Aber was dabei herauskam, war nicht mehr als ein akademisch-kanonistisches Exercitium [13].

Die Verwaltung der Diözesen gab der Kirchenleitung so gut wie dem Kaiser Probleme auf, die nicht neu waren, aber auch in dieser Zeit immer wieder neu gelöst werden mußten. Nicht wenige davon waren finanzieller Natur. Immer wieder z.B. unter Patriarch Nikolaos III., geht es um die Höhe und Verteilung der Sporteln, insbesondere anläßlich der Weihen [14]. Ein schweres Problem sind die Zugriffe der Provinzstatthalter und ihrer Beamten auf das Vermögen der verstorbenen Bischöfe. Wiederholt erlassen die Kaiser entsprechende Verbote und drohen hohe Geldstrafen an, ohne daß damit der Mißbrauch wirklich abgestellt worden wäre, so z.B. Kaiser Joannes II. im Jahre 1124 [15]. Es ist wohl so, daß im Einzelfall schwer zwischen persönlichem steuerpflichtigen Eigentum des Verstorbenen und Eigentum des Bistums zu unterscheiden war, aber auch daß die Besitztitel des Bistums nicht immer rechtskräftig nachgewiesen werden konnten. So muß es für die Kirche eine große Erleichterung bedeutet haben, als Kaiser Manuel I. im Jahre 1148 der Hagia Sophia und den Bistümern ihren gesamten Besitzbestand garantierte, auch für den Fall, daß urkundliche Beweise nicht erbracht werden konnten [16]. Die Kaiser geizten auch sonst nicht mit steuerlichen Immunitätsverleihungen an Bistümer, vor allem, wenn sie in politisch gefährdeten Gebieten lagen.

Wenn somit für die Kirche unter dem Szepter der Kaiser finanziell nicht schlecht wohnen war, so rissen die Kontroversen über bestimmte Maßnahmen der Kaiser, die in die Verwaltung der Kirche reichten, die ganze Zeit über nicht ab. Das gilt besonders von der Rangerhöhung einzelnen Bistümer zu Metropolen oder autokephalen Erzbistümern. Andeutungsweise war davon schon die Rede. Patriarch Nikolaos III. hatte zu Beginn seiner Patriarchatszeit ein ausführliches Synodalschreiben an Kaiser Alexios I. geschickt, in dem er versuchte, mit Kanones und mit Gesetzen früherer Kaiser nachzuweisen, daß es nicht erlaubt sei, solche Rangerhöhungen vorzunehmen [17]. Der Patriarch stieß nicht nur auf heftigen Widerstand bei seinen großen Diakonen, sondern auch beim Kaiser. Schon im Jahre 1087 mußten der Patriarch und die Synode, d.h. in erster Linie die Metropoliten, dem Kaiser das Recht einräumen, die Rangfolge und Ranghöhe der Bistümer zu bestimmen, Rangerhöhungen vorzunehmen und Vorschriften über die Bischofswahl zu erlassen, bei der jedenfalls die ehemaligen Metropoliten der im Rang erhöhten Bischöfe kein eigenes Mitspracherecht haben sollten [18]. Gegen weiteren Widerstand präzisierte der Kaiser die Modalitäten dahingehend, daß ihm Anträge auf Rangerhöhung nur über den Patriarchen eingereicht werden dürften, daß der Patriarch aber weiter kein Veto einlegen könne, wenn der Kaiser aus eigenem Ermessen dann die Rangerhöhung vornehme [19]. Die Kaiser des 12. Jahrhunderts haben von diesem Recht weidlich Gebrauch gemacht. Besonders im Umkreis der Hauptstadt und auf griechischem

Regest 1485. 13 RHALLES-POTLES IV, 542–555. 14 GRUMEL, Regest 994; DÖLGER, Regest 1127. 15 DÖLGER, Regest 1301. Das Strafmaß geht bis zu 12 Pfund, zahlbar an den Klerus der Bischofskirche. 16 DÖLGER, Regest 1372. 1419. 1425; dazu N. SVORONOS, Les privilèges de l'église à l'époque des Comnènes, Travaux et Mémoires 1 (1965) 325–391. 17 GRUMEL, Regest 938. Der Patriarch berichtet hier vom turbulenten Widerstand der Großen Diakone, der dazu führte, daß die Sitzung gesprengt wurde. 18 GRUMEL, Regest 943. 19 DÖLGER, Regest 1140. 20 BECK 619–621; G. PARTEY, Hieroclis synecdemus et

Boden vermehren sich die Rangerhöhungen. Genannt seien beispielsweise die neuen Metropolen Mesembria, Abydos, Prokonnesos, Prusa, Argos und Lakedaimon – eine Liste, die keineswegs vollständig ist. So war es gegen Ende der Epoche an der Zeit, die gesamte Rangliste der Bistümer des Reiches neu zu ordnen. Private Versuche dieser Art gab es schon früher. So verfaßte der Mönch *Neilos Doxopatres* am Hofe Rogers II. eine kirchliche Statistik, in der die Tendenz, die kirchlichen Suprematieansprüche des Patriarchats von Konstantinopel herauszustellen, deutlich wird[20]. Eine offizielle Neuordnung aber veröffentlichte Kaiser *Isaak II. Angelos* im Jahre 1189[21]. Die entrechteten Metropoliten gaben nie ganz nach. Wenigstens die Weiherechte samt den dazugehörigen Sporteln wollten sie erhalten wissen. Aber Isaak II. erinnert selbstbewußt an seine herkömmlichen Rechte[22]. Statt dessen setzt er sich dafür ein, daß die Metropoliten, die in der Hauptstadt weilten, auch wirklich Einladungen zur Patriarchalsynode erhielten, was z.B. der Kanonist Balsamon schon nicht mehr für nötig hielt. Der Kaiser annullierte sogar Bischofswahlen, die unter Umgehung gewisser Metropoliten auf der Endemusa vorgenommen worden waren[23].

Es wäre falsch anzunehmen, man habe sich in der Hauptstadt nur um die Finanzen oder um die Ränge der Provinzbischöfe gekümmert. Alexios I. – um nochmals auf sein Didaskalen-Edikt zurückzukommen – weist die Bischöfe nachdrücklich darauf hin, in den Dörfern für qualifizierte Seelsorger Vorkehrungen zu treffen, „auch wenn es noch so schwer sei, solche zu finden"; ferner auf die Aufgabe, die Seelsorge durch Visitationen zu überwachen und die Abgaben, die ihnen geleistet würden, für das Wohl des gesamten Bistums einzusetzen; sodann auf die Pflicht, dem Predigtamt nachzukommen. Auch Patriarch Nikolaos III. ließ es an solchen Mahnungen nicht fehlen[24]. Der Kaiser sorgte sich aus wohlverstandenen politischen Interessen nicht nur um die Ruhe in der Hauptstadt, sondern auch um die Reichstreue seiner Untertanen unter türkischer Besatzung, darum, daß neugewählte Bischöfe auch wirklich von ihren Diözesen in partibus infidelium Besitz ergriffen. Natürlich war die wirtschaftliche Lage dort nicht selten verzweifelt und die Bischöfe beriefen sich darauf, daß sie in der Provinz keinen Lebensunterhalt mehr finden könnten. So setzt Manuel I. für diese Bischöfe auf Lebenszeit ein Salär aus der Staatskasse aus unter der Bedingung, daß sie wirklich abreisten[25]. Mit den gelockerten moralischen Verhältnissen in den von den Türken besetzten und bedrohten Provinzen hängt es wohl auch zusammen, daß Kaiser Isaak II. Angelos es nachdrücklich in Erinnerung bringen muß, daß die Frau eines Klerikers, der zum Bischof gewählt wurde, nicht weiter mit ihrem Mann zusammenleben und sich nicht modisch der neuen Würde entsprechend aufführen dürfe, sondern in ein Kloster zu gehen habe. Ein Bischof, der sich dem nicht füge, gehe seiner neuen Würde verlustig[26]. Kaiser Manuel I. novelliert das vom Klerus der Hagia Sophia offenbar sehr milde interpretierte Asylrecht der Großen Kirche[27], so wie er auch die Flut der Feiertage eingedämmt wissen will[28].

Zur Lage und zum Leben des Niederklerus ist wiederum nur Vereinzeltes zu berichten. Es scheint, daß die materielle Lage in hohem Maße vom Geschick des einzelnen abhing, da die eigentliche Dotation wohl zumeist von Stolgebühren und Sporteln bedingt war. Sich ein Zubrot zu schaffen, war immer schon das Bestreben

notitiae graecae episcopatuum, Berlin 1866, 266–308. 21 DÖLGER, Regest 1586; H. GELZER, Analecta byzantina, Index lectionum Jenensis 1891/1892. 22 DÖLGER, Regest 1614. 23 DÖLGER, Regest 1572. 24 GRUMEL, Regest 993. 25 DÖLGER, Regest 1485. 26 DÖLGER, Regest 1573. 27 DÖLGER, Regest 1467. 28 DÖLGER, Regest

der einfachen Kleriker in Byzanz gewesen und ist es noch im Zeitalter der Komnenen. So muß das Verbot, weltliche Berufe auszuüben, immer wieder erneuert werden[29]. Vor allem handelt es sich um das Verbot, vor Gericht zu plädieren, es sei denn in kirchlichen Angelegenheiten und mit Erlaubnis des Patriarchen. Ein Kleriker darf sich nicht ans Immobiliengeschäft machen, er darf nicht den Verwalter eines Archon spielen usw. Das Verbot wird sogar auf die Lektoren ausgedehnt[30]. Auch Kleriker im Bankgeschäft sind anzutreffen; sie werden verpflichtet, ihre Geschäftsanteile an Laien zu verkaufen[31]. Eine gewisse finanzielle Erleichterung erfuhren durch Kaiser Manuel I. jene Kleriker, die als Hintersassen auf Staats- oder Kirchengut saßen; sie erhalten die Befreiung von den meisten Sondersteuern[32]. Die Predigtpflicht, die Alexios I. seinen Didaskalen einschärfte[33], scheint einen Niederschlag auch in den Dekretalen des Patriarchats gefunden zu haben. Etwa um dieselbe Zeit verfügt der Patriarch, daß die Priester jeden Samstag und Sonntag über das Alte und Neue Testament, über die Heiligen und über die letzten Dinge zu predigen hätten[34]. Interessant für die Zeit ständiger kriegerischer Auseinandersetzung mit den Seldschuken oder anderen Turkstämmen, daß offensichtlich auch Kleriker zu den Waffen griffen. Wie tapfer sie auch gekämpft haben mochten, die Kirche kannte kein Pardon und verurteilte sie. Auch ein Bischof, der hatte Milde walten lassen, wurde zeitweise suspendiert[35]. Aber nicht jeder Mönch oder Kleriker ließ sich in seiner kämpferischen Stimmung dadurch beirren.

Wenn wir Alexios I. glauben dürfen, so war der Priesterberuf zu seiner Zeit nicht begehrt. Er selbst versucht, durch die Inaussichtstellung höherer Besoldung einen Anreiz dazu zu geben. Allerdings scheinen hierbei vor allem die Diakone Konstantinopels gemeint gewesen zu sein.

Wenn sich in früheren Jahrhunderten Mönche und Kleriker darum gekümmert hatten, dem Volk erbaulichen Lesestoff – oder besser liturgischen Hörstoff – in hagiographischer Form zu liefern, so läßt dieses Bemühen in der Komnenenzeit erstaunlich nach. Einfachere Leute scheinen deshalb die Sache in die eigene Hand genommen zu haben. Was allerdings dabei herauskam, fand wenigstens in einem Fall offiziell kirchliche Mißbilligung[36].

3. Neue theologische Ansätze

Quellen: J. Gouillard, Le synodikon de l'orthodoxie. Edition et commentaire. Travaux et Mémoires 2 (1967) 1–316; A. Demetrakopulos, Bibliotheca ecclesiastica, Leipzig 1866. – *Literatur:* Die wichtigere Sekundärliteratur ist von J. Gouillard in seiner Ausgabe des Synodikon (siehe oben) verarbeitet.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts ist in Byzanz ohne Zweifel eine Neubelebung der Studien festzustellen. Das Besondere an dieser „Renaissance“ ist, daß sie sich nicht auf Philologie beschränkt, sondern auch bis zu einem gewissen Grad einen Neuansatz im philosophischen Denken, im Rückgriff auf Platon und sogenanntes „Platonisches“ bedeutet. Diese Neubelebung findet ihren organisatorischen Ausdruck in der Institution, die man gemeinhin als „Universität“ des Kaisers Konstanti-

1466. 29 Grumel, Regest 999. 1048. 1092. 30 Grumel, Regest 1119. 31 Dölger, Regest 1384 (a. 1151 oder 1166). 32 Dölger, Regest 1335. 1336. 33 Siehe oben Anm. 8. 34 Grumel, Regest 985. 35 Grumel, Regest 1037. 1071. 1078. 1102. 36 Grumel, Regest 1032.

nos IX. Monomachos bezeichnet, bei deren Gründung offensichtlich der kaiserliche Beamte, Rhetor und Polyhistor *Michael Psellos* eine bedeutende Rolle gespielt hat[1]. Der Platz dieses Mannes in der Geschichte der Philosophie als solcher ist sicher bescheiden, doch als Anreger und Schöngeist wirkte er auf weite Kreise, und er hat damit eine Bewegung ausgelöst, die man tief in das 12. Jahrhundert hinein verfolgen kann. Was zunächst bei ihm selbst in Erscheinung tritt, mutet auf den ersten Blick wie ein amateurhaftes, aber virtuoses Spiel mit Elementen antik-griechischen Denkens an, mit der Ideenlehre Platons vor allem, dann aber besonders mit dem Neuplatonismus bis in dessen Verästelungen in Theurgie und Mantik. So kann es nicht überraschen, daß die Hüter der hergebrachten Orthodoxie sehr bald argwöhnisch wurden, da diese selbst ja nie systematische Überlegungen über den Gebrauch der Philosophie im Rahmen der Theologie angestellt hatten. Der erste Schlag erfolgte gegen Psellos selbst, und zwar durch den mächtigen Patriarchen *Michael Kerullarios*[2]. Wie anderwärts geschildert, war es diesem gelungen, mit den Slogans ritueller Orthodoxie die ihm für den Primat seiner Kirche gefährlich dünkende Westpolitik des Kaisers Konstantinos IX. in Richtung einer Allianz mit dem Papsttum gegen die Normannen im Jahre 1054 zu zerschlagen. Offensichtlich war diese Politik auch von den Intellektuellen im Umkreis des Psellos und erst recht von diesem selbst abgestützt worden. Jetzt konnte sich der Patriarch am Philosophen rächen. Er forderte ihm ein Glaubensbekenntnis ab, um seine Rechtgläubigkeit durch die Synode überprüfen zu lassen, d.h. er drohte mit einem Glaubensprozeß. Dies war wohl der Hauptgrund, der Psellos bewog, als Mönch auf den Berg Olympos auszuweichen. Vielleicht hat diese Flucht dem Patriarchen genügt. Für weitere Maßnahmen wäre ihm auch nicht viel Zeit geblieben, denn schon im Jahre 1058 wurde er selbst gestürzt. Daß aber nicht nur persönliche Feindschaft gegen Psellos im Spiele war, beweist die Tatsache, daß des Psellos Mitarbeiter bei der Reorganisation der Studien, *Joannes Xiphilinos,* der spätere Patriarch, um dieselbe Zeit ihm den Vorwurf eines übertriebenen Platonismus macht, der sich mit dem orthodoxen Glauben kaum vertrage. Dies veranlaßt Psellos zu einer äußerst geschickten Apologie seiner philosophischen Haltung, in der allerdings die rednerische Kunst über den eigentlichen Konflikt hinwegzutäuschen vermag[3].

Geeigneter als die virtuosen Sprachkunstwerke des Psellos sind Lehre und Schriften seines Nachfolgers im Amt des „Konsuls" (ὕπατος) der Philosophie, *Joannes Italos,* um das Mißbehagen der Orthodoxie zu formulieren. Italos, wahrscheinlich ein Normanne und nicht unvertraut mit den philosophischen Anfängen der Frühscholastik im Westen, hatte einen Teil seiner späteren Ausbildung in Byzanz genossen. Er wurde ein Dialektiker hohen Grades mit der dem Dialektiker angeborenen Freude an der Aporie. Was ihm den byzantinischen Gebildeten gegenüber fehlte, war eine vertiefte Kenntnis der griechischen Patristik und eine letzte Vertrautheit mit der dogmatischen Terminologie. Gerade dies aber und seine „rustikale" Art wurde ihm bei der byzantinischen konservativen Elite zum Verhängnis. Es kam

1 Siehe oben S. 133. 2 A. Michel, Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054, in: L'église et les églises, Chevetogne 1954, 351–440 – überreich an Hypothesen, aber hier nicht zu umgehen. 3 Glaubensbekenntnis wohl identisch mit dem Text von A. Garzya, On Michael Psellus' admission of faith, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 35 (1966–67) 41–46. Weitere Äußerungen des Psellos: G. Weiss, Untersuchungen zu unedierten Schriften des Michael Psellos, Βυζαντινά 4 (1972) 46–49; Apologie an die Adresse des Xiphilinos: U. Criscuolo, M. Psello, Epistola a Giovanni Xifilino, Napoli 1973; vgl. J. Gouillard, La religion des philosophes, Travaux et Mémoires 6 (1976) 305–324 und P. Lemerle, Le premier huma-

dazu, daß seine lebhafte und kritische Lehrweise viele Studenten anzog, vor allem junge Diakone der Kirche, was nicht wenig Neid erregte, auch bei Psellos, der nie recht wußte, ob er Italos als seinen Schüler beanspruchen oder von ihm auf Abstand gehen sollte. Jedenfalls kam er bald in den Verdacht der Häresie, und Kaiser *Michael VII.*, der ihm im übrigen wohl gewogen war, sah sich 1076/77 gezwungen, den Patriarchen Kosmas auf die Stimmung gegen Italos aufmerksam zu machen. Doch die Angelegenheit verlief glimpflich: In einer Reihe von Anathematismen[4] faßte man zusammen, was wohl zur gängigen Vorstellung von heidnischem Philosophieren gehörte. Doch der Name des Italos wurde mit diesen verurteilten Sätzen formell nicht in Verbingung gebracht. Vielleicht war es eben doch zu klar, daß Neid und Mißgunst die Hauptmotive der Ankläger waren, und sicherlich gelang es nur mit einem Gewaltakt, die verdammten Sätze in den Schriften des Italos wiederzufinden. Umso merkwürdiger ist es, daß der gesamte Fragenkonplex im Jahre 1082 von Kaiser *Alexios I.* nochmals aufgenommen wurde. Die Opposition mag sich mit der Umgehung des Namens Italos in den Anathematismen nicht zufrieden gegeben haben; Italos selbst mag auf vollständige Rehabilitierung gedrängt haben; vor allem aber ging es jetzt um ein Politikum: In der Auseinandersetzung um den Anspruch auf den Kaiserthron seitens der Familie Dukas gegenüber dem Ususpator, der Alexios I. war, stand Italos auf Seiten der Dukas; er vertrat vor allem die Verbindung der gestürzten Dukas mit den Normannen, d.h. er war persona ingrata bei Alexios. Ihn wegen Hochverrats anzuklagen, ging nicht an, da Alexios selbst die Ansprüche der Dukas anerkannt hatte. Es blieb der Ausweg, ihm den Ketzerprozeß zu machen, um ihn aus dem öffentlichen Leben auszuschalten. Die Anathematismen von 1076/77 werden wieder aufgenommen, jetzt aber auf Italos persönlich bezogen[5]. Mit dieser Verurteilung verschwindet er aus der Geschichte. Die Frage, ob mit dieser Verurteilung tatsächlich seine Lehre getroffen wurde, bleibt zum Teil in der Schwebe. Wichtiger als einige „terminologische Unkorrektheiten", die Italos zugestand und zu korrigieren versuchte, scheint die Gesamteinstellung zum Philosophieren gewesen zu sein, der Versuch, „autark" Philosophie zu betreiben, ohne jeden Augenblick das Korrektiv der orthodoxen Dogmatik einzuführen. Darüber hinaus scheint er so manche Aporie, welche die Orthodoxie der antiken Philosophie aufgab und umgekehrt, gern ungelöst im Raum belassen zu haben, mit dem Versprechen, den wirklich Interessierten mündlich weiter Auskünfte zu erteilen. In manchen Fällen war die Aporie überhaupt kaum zu lösen, so etwa, wenn er an die Frage nach der Verbindung der menschlichen Natur Christi mit der Gottheit die Alternative φύσει – θέσει stellte und sich zwar nicht verbal, aber der Sache nach auf θέσει festlegte. Dies barg den Keim einer christologischen Anthropologie in sich, die auf „naive" Aussagen des Neuen Testament besser anzuwenden war als auf die statischen Feststellungen des Chalcedonense, d.h. die Möglichkeit einer intensiveren, auch soteriologisch besser auswertbaren Theologie der Menschheit Christi, die nicht ohne Zukunft blieb. Auch Enthusiasten scheint Italos angezogen zu haben, etwa jenen Mönch *Neilos* aus Kalabrien, der um 1090 verurteilt wurde und der offensichtlich aus der Lehre des Italos eine Überzeugung bezog, die in manchen

nisme byzantin, Paris 1971, 45. 4 Die Anathematismen sind uns nur in der Fassung der Synode des Jahres 1082 erhalten. Siehe GRUMEL, Regest 907. Edition: GOUILLARD, Synodikon 56–60 und Kommentar 188–202. 5 GRUMEL, Regest 923–927; DÖLGER, Regest 1078. 1079; Catholicisme VI, 607–608 (H.D. SAFFREY); S. SALAVILLE, Philosophie et théologie ou épisodes scholastiques à Byzance de 1059 à 1117, EOr 29 (1930) 132–156; P. STEPHANOU, Jean Italos, philosophe et humaniste, Roma 1949; P.P. JOANNOU, Christliche Metaphysik in

Stücken den „Isochristen“ unter den Anhängern des Euagrios Pontikos im 6. Jahrhundert gleicht[6].

Mit der Verurteilung seiner Sätze wurde Italos im Jahre 1082 auch jede Lehrbefugnis entzogen. Dieses Verdikt traf nicht nur ihn, sondern auch eine Reihe von Diakonen, die sich zu ihm bekannt hatten. Zu diesen zählt ein *Eustratios,* der offenbar 1082 widerrief, um dann Karriere zu machen[7]. Die Huld des Kaisers Alexios I. beförderte ihn auf den Metropolitanstuhl von Nikaia. Er kommentierte Aristoteles, bekämpfte die Bilderlehre des *Leon von Chalkedon* und stritt sich mit dem Erzbischof von Mailand, *Pietro Grossolano,* über das Filioque und die Azymenfrage. Zuletzt bekam er den kaiserlichen Auftrag, sich mit den um Philippupolis angesiedelten Armeniern auseinanderzusetzen. Dies aber bedeutete: die Lehre von den zwei Naturen in Christo aufzunehmen. Dabei erinnerte sich Eustratios offenbar seiner Studienjahre bei Italos und kam denn auch prompt zu Fall. Im April 1117 mußte er seinen Ansichten abschwören und wurde abgesetzt. So weit eine Rekonstruktion seiner Lehre möglich ist, zeigt sich, daß der offene oder latente Ansatzpunkt wiederum die Frage nach einer Union der Naturen φύσει oder θέσει ist. Er hat es offensichtlich für angängig gehalten, die menschliche Natur Christi für sich zu betrachten und ihr in der christologischen Realität alles zuzuschreiben, was für eine menschliche Natur möglich ist. Sie ist jedenfalls in Christo Diener der Gottheit und ihr untergeordnet, sie ist der Vervollkommnung zugänglich; sie ist nach dem Wort des Paulus jener Hohepriester, der der Gottheit opfert. Daß hier Konkordanz mit dem Neuen Testament gesucht wurde, scheint evident; und darin liegt das Richtungsweisende dieser Theologie. Die Gegner auf der Synode hielten ihm entgegen, daß es sich um völlig illegitime gedankliche Fiktionen handele, weil die menschliche Natur Christi nie für sich bestanden habe, sondern immer nur in der hypostatischen Union. Damit war der Versuch einer anthropologischen Auflockerung der chalkedonensischen Abstraktionen gescheitert, auch wenn das Problem noch nicht vom Tisch war. Es zieht sich latent durch die Kontroversen über die Interpretation eines Wortes der Chrysostomos-Liturgie an Christus: „Du bist Opfernder und Opfer, Empfänger und Gabe“ – eine Kontroverse, deren Anlaß zunächst kein anderer war, als Rivalitäten zwischen den Didaskalen und Diakonen der Großen Kirche. Verurteilt wurden schließlich vier von ihnen, darunter der gelehrte *Nikephoros Basilakes* und vor allem der bereits zum Patriarchen von Antiocheia gewählte Diakon *Soterichos Panteugenos* (1157)[8]. Damit war der Boden für eine langwierige Debatte vorbereitet, die letztlich aus dem Westen in Byzanz eingeführt wurde, die Frage nach der Interpretation des Herrenwortes: „Der Vater ist größer als ich“ – eine Spiegelung des Gegensatzes zwischen den Anhängern des *Gilbert* de la Porrée und seiner Anhänger einerseits und der Konservativen, deren einer *Gerhoh* von Reichersberg war. Ein gewisser *Demetrios* von Lampe[9] hatte als Gesandter in Frankreich und Deutschland

Byzanz I, Ettal 1956. 6 GRUMEL, Regest 945; GOUILLARD, Synodikon 60 ff. 202–206 und 299–303 (Abschwörungsformel); N. G. GARSOÏAN, L'abjuration du moine Nil le Calabrais, Byzantinoslavica 35 (1974) 12–37. 7 Zu den Schriften des Eustratios siehe BECK 618–619; GRUMEL, Regest 1003. 1004; GOUILLARD, Synodikon 68–71. 206–210; DHGE XVI, 49–50 (J. DARROUZÈS). 8 GRUMEL, Regest 1041–1043; GOUILLARD, Synodikon 72–75. 210–215; P. TCHEREMOUKHINE, Le concile de 1157 à Constantinople et Nicolas, évêque de Méthone, Messager de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale 67 (1969) 137–173; A. GARZYA, Precisazioni sul processo di Niceforo Basilace, Byzantion 40 (1970) 309–316; P. WIRTH, Zur Geschichte der Synoden wider Soterichos Panteugenos vom Jahre 1157, ByF 3 (1968) 260–261. 9 DHGE XIV, 210–211 (V. LAURENT). 10 GRUMEL, Regest 1065;

von diesem Streit über die „Gloria“ Christi und des Vaters gehört und die Anhänger Gilberts in Byzanz als lateinische Ketzer verschrieen. Kaiser Manuel I. engagierte sich bei dieser Kontroverse außerordentlich, vielleicht weil er unter den gegebenen politischen Umständen – die Allianz mit Papst Alexander III. gegen Barbarossa stand zur Debatte – keine dogmatischen Angriffe gegen die lateinische Kirche wollte. Jedenfalls stand wiederum die Beurteilung der menschlichen Natur Christi im Gefüge der hypostatischen Union im Vordergrund, – was Jahrhunderte lang kaum noch der Fall gewesen war. Um es mit den Worten J. Gouillards auszudrükken: „... conflit entre l'adhésion aveugle à un axiome dogmatique et une réflexion philosophique sur l'axiome dogmatique complémentaire. ... D'un côté ... la nature humaine du Christ est rigoureusement une nature d'homme. D'autres théologiens récusent cette réflexion philosophique au nom d'un principe dogmatique admis par tous comme compatible avec le premier – l'union hypostatique – mais n'offrant pas de prise à la raison“.

Etwas wie eine scholastische Theologie bahnt sich ohne Zweifel an, nur scheint es, daß ihren Vertretern die philosophische Infrastruktur nicht geläufig genug war, während ihre Gegner von vornherein nichts davon wissen wollten. Überraschend häufig mußte sich die Patriarchalsynode mit der Angelegenheit befassen, und Kaiser Manuel I. intervenierte immer wieder. Eine erste Verfügung mit vier Anathematismen erging im Jahre 1166 [10]. Der Kaiser erließ darüber ein Edikt, das auf ehernen Tafeln in der Hagia Sophia verewigt wurde. Aber die Opposition kam nicht zur Ruhe, neue Entscheidungen, die erste ergänzend, ergingen [11], und im Laufe der Zeit wurden nicht wenige Kleriker und Bischöfe verurteilt, bzw. zum Widerruf gezwungen, z.B. die Bischöfe von Nikaia und Kerkyra, der Abt Joannes *Eirenikos* des Batalaklosters, der Groß-Skeuophylax *Joannes Pantechnes* usw. Nicht ohne Bedeutung im Streit waren auch die Interventionen des Pisaners *Hugo Eteriano,* der damals als kaiserlicher Berater am Hofe von Konstantinopel weilte [12]. Die Entscheidung stieß noch im 13. Jahrhundert auf den heftigsten Widerstand, sogar von seiten eines Patriarchen [13]. Was sich als Nebenerscheinung bei all diesen Auseinandersetzungen zeigt, ist das Hervortreten gebildeter Diakone und Würdenträger der Hagia Sophia, die sich nun deutlich profilieren und der byzantinischen Theologie eine „Rationalität“ anbieten, die in den früheren Jahrhunderten in dieser – wenn auch noch so geringen – Stärke mehr oder weniger unbekannt war.

Stellt man sich „von innen her“ die Frage, warum trotz dieser Ansätze nicht mehr herauskam, was in Richtung auf eine scholastische Methode, d.h. auf eine, wenn auch bescheidene, aber systematisch durchgängige Anwendung eines philosophischen Systems und damit auf eine Öffnung in Richtung Ratio gegangen wäre, dann liegt die Antwort vielleicht darin, daß der philosophische Ansatz im Gegensatz zum Westen nicht so sehr im Anschluß an eine Kommentierung des Aristoteles aus Aristoteles selbst erfolgte als vielmehr im Anschluß an eine synkretistische Philosophie, wie sie vor allem der Neuplatoniker Proklos darstellte. Das Philosophieren dieses Denkers ist a priori auf die Synthese von Denken und Mysterientheologie gerichtet;

P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, ByzZ 48 (1955) 339–368; C. Mango, The conciliar edict of 1166, DOP 17 (1963) 317–330; S.N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν, Thessalonike 1968. 11 Grumel, Regest 1109 ff.; S.N. Sakkos, Ἡ ἐν Κωνσταντινουπόλει σύνοδος τοῦ 1170, Θεολ. Συμπόσιον. Χαριστήριον Π. Χρήστου, Thessalonike 1967, 311–352; Gouillard, Synodikon 74–81. 216–226. 12 A. Dondaine, Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166, HJG 77 (1958) 473–483. 13 Gouillard, Synodikon 223–224. 14 G. Podskalsky, Nikolaos von Methone

es gipfelt im multiplizierten System von Ausgängen und Prozessen der Rückkehr und stand damit den metaphysisch-spirituellen Aspirationen einer orthodoxen Glaubenslehre, die über das reine Formular des Dogmas hinauskommen wollte, näher als Aristoteles. Daß *Proklos* in der Komnenenzeit keine geringe Rolle spielte, läßt sich erhärten [14]. Höchst eklektisch, aber häufig genug, beruft sich schon Psellos auf ihn. Intensiver geht Joannes Italos auf ihn ein, und die Anathematismen gegen seine Lehre zitieren bezeichnender Weise Proklos namentlich. So ist es verständlich, daß sein Schüler Eustratios von Nikaia Proklos zwar gern benützt, aber seinen Namen verschweigt. Ähnlich verfuhr auch der Sebastokrator *Isaak Komnenos*. Ein Kreis von Bewunderern und Adepten des Proklos in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ist gut bezeugt, und es wirkt ebenso befremdlich wie wohl auch amüsant, daß von konservativer Seite diesem Kreis Dionysios der Areopagite entgegengehalten wurde. Um die Mitte des Jahrhunderts setzt dann *Nikolaos*, Bischof von Methone, ein bedeutender Theologe der Zeit, zu einer umfassenden Widerlegung dieser Schwärmerei an. Ein entscheidender Erfolg blieb ihm jedoch versagt: noch im 13. und 14. Jahrhundert läßt sich der Einfluß des Proklos, etwa bei Georgios Akropolites und Nikephoros Gregoras nachweisen.

In einem lockeren Zusammenhang mit all den vorausgegangenen Kontroversen über die menschliche Natur Christi steht schließlich wohl noch zu Ende des 12. Jahrhunderts die Eucharistielehre eines *Myron Sikidites*, identisch vielleicht mit dem Chronisten Michael Glykas, der die Korruptibilität des eucharistischen Leibes Christi erst vom Augenblick des Genusses durch den Kommunikanten gelten lassen wollte, eine These, die zunächst nicht wenige bedeutende Anhänger fand, dann aber doch vor die Synode gebracht wurde, die sich aber darauf beschränkte, auf die Verurteilung des Soterichos Panteugenos hinzuweisen [15]. Als man zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Kontroverse nochmals verhandeln wollte, unterdrückte Kaiser Theodoros Laskaris derartige Versuche.

Aus der Reihe dieser „frühscholastischen" Dispute, deren Gewicht im Rahmen der Theologiegeschichte unterschiedlich bewertet werden mag, fällt eine Auseinandersetzung unter Kaiser Alexios I., deren Ausgangspunkt zunächst rein politischer und kanonistischer Natur war. Im Kampf gegen den Reichsfeind, zunächst gegen die Normannen, sah sich der Kaiser gezwungen, Hand an Kirchengut zu legen, um seine Feldzüge finanzieren zu können; Patriarch und Synode gaben ihm die Erlaubnis, liturgische Gefäße und den Edelmetallschmuck von Ikonen zu konfiszieren. Man erinnerte an alte Kanones, denen zufolge die Veräußerung von Kirchengut dann erlaubt sei, wenn damit christliche Gefangene losgekauft werden wollten. Um so mehr müsse dies gelten, wenn das ganze Reich selbst in Gefahr sei. Nicht alle Bischöfe ließen sich von diesem Argument überzeugen: für sie war es ein Angriff auf die heiligen Ikonen selbst. Der Vorwurf war umso gefährlicher, als man argumentierte, die Niederlagen des Kaisers seien durch ihn selbst verschuldet, da er nur durch Usurpation auf den Thron gekommen sei. Die Opposition wurde so stark, daß noch im Jahre der Konfiskation selbst (1082) der Kaiser sich eidlich verpflichtete, bei verbesserter Kriegslage die konfiszierten Schätze der Kirche zu vergüten und nie wieder Hand an Kirchengut zu legen. Wortführer der Opposition waren die Bischöfe *Basileios* von Euchaita und vor allem *Leon* von Chalkedon. Letzterer griff zunächst den Patriarchen an, der die Erlaubnis gegeben hatte, und zieh ihn der

und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jahrhundert), OrChrPer 42 (1976) 509–523. **15** Grumel, Regest 1195 zum Jahre 1199/1200. **16** Dölger, Regest 1081;

Asebie und darüber hinaus der Veruntreuung. Als die Restitution nach dem Sieg über die Normannen auf sich warten ließ, gingen die Angriffe weiter, erst recht als sich Alexios I. angesichts der Petschenegengefahr veranlaßt sah, trotz der vorausgegangenen eidlichen Versicherungen weitere Konfiskationen vorzunehmen. Inzwischen hatte Alexios auch verlangt, die Synode möge gegen Leon von Chalkedon vorgehen. Im Dezember 1085 wurde Leon aufgefordert, die abgebrochene Communio mit dem Patriarchen wieder aufzunehmen, oder aber Beweise für seine Vorwürfe auf den Tisch zu legen. Da der Bischof nicht nachgab, wurde er im Januar 1086 wegen seiner Anklagen verurteilt und wenig später abgesetzt. Erst 1092 verfiel auch seine Ikonen-Theologie der Verdammung. Jetzt beugte sich Leon dem Urteil und wurde wieder in seine alten Rechte eingesetzt [16].

Sieht man von der Anklage wegen kaiserlicher Angriffe auf Kirchengut ab, ebenso von den Versuchen, mit der Illegitimität des Komnenen zu operieren, so bleibt der theologische Gehalt der Kontroverse gering. Der Bruder des Kaisers, der Sebastokrator Isaak, betrachtete die Ansichten Leons und seiner Parteigänger als „Hylolatrie", d.h. als einen Kult der Materie. Alexios I. war gewiß nur an den Metallrahmen und den Edelsteinen darauf interssiert, mit denen die Ikonen eingefaßt waren. Als Angriff auf die Ikone selbst kann dies nur verstanden werden, wenn man bedenkt, daß schon damals solche Rahmen weit in die Ikone selbst vordrangen und oft nur noch das Gesicht frei ließen, d.h. das Metall wurde integraler Bestandteil der Ikone selbst [17]. Abgesehen davon befanden sich auf den Rahmen selbst häufig kleinere getriebene Darstellungen von Heiligen und Ereignissen der Heilsgeschichte. Basileios von Euchaita argumentierte, so wie die Verehrung der Ikone als solcher nicht das Material der Ikone treffe, sondern den Dargestellten, so treffe die Vernichtung des Materials der Ikone ebenso primär nicht dieses, sondern den Dargestellten. Leons besondere Lehrmeinung scheint gewesen zu sein, daß er auch dem Material der Ikone eine Verehrung zuschrieb, weil es sich um gottgeweihtes Material handle. Und wo es sich um die Ikone Christi handelte, kam er zur Ansicht, daß hier auch dem Material etwas wie ein relativer Kult der Latrie zukomme. Mit anderen Worten: er geriet in die Nähe mancher emphatischer Aussagen des Theodoros Studites. Die Synode von 1092 aber zog sich auf die nüchternen Definitionen von 787 zurück und betonte nachdrücklich, daß der Materie der Ikone keinerlei Kult zukomme.

Eine Ausnahmestellung nimmt unter Kaiser Manuel I. etwa im Jahre 1180 auch die merkwürdige Differenz zwischen ihm und der Synode ein über die Bewertung der Anathematismen gegen den *Islam,* die von den Konvertiten aus dem Islam ausgesprochen werden mußten. In diesem Formular wurde ausdrücklich der Gott Muhammeds, so wie ihn der Koran schildert, was allerdings in der griechischen Übersetzung mißinterpretierbar war, verflucht. Manuel, in dessen Umgebung sich nicht wenige Türken befanden, z.T. Konvertiten, zum Teil vielleicht Konversions-

GRUMEL, Regest 932. 935. 939–941. 967–968; V. GRUMEL, L'affaire de Léon de Chalcédoine, Etudes Byzantines 2 (1944) 126–133; DERS., Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 116–135; P. STÉPHANOU, Le procès de Léon de Chalcédoine, OrChrPer 9 (1943) 5–64; P. GAUTIER, Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier, REByz 28 (1970) 5–55; DERS., Le synode des Blachernes (fin 1094), REByz 29 (1971) 213–284; Catholicisme VIII, 336–338 (D. STIERNON); A. A. GLAVINAS, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις, Thessalonike 1972. 17 A. GRABAR, Les revêtements en or et en argent des icones byzantines du moyen âge, Venedig 1975 (datiert die ältesten bekannten Exemplare ins 10. Jahrhun-

willige, glaubt feststellen zu müssen, daß es für diese Leute unzumutbar war, jenen Gott, den sie bisher als den wahren Gott verehrt hatten, verdammen zu müssen. Vielleicht wollte Manuel zunächst das ganze Ritual abschaffen, aber der Widerstand seitens der Synode war allzu heftig. So ließ er ein Memorandum anfertigen, in dem er geschickt seine Argumente vortrug. Doch auch darüber kam es zum offenen Streit, in dem sich z. B. der Metropolit *Eustathios* von Thessalonike einer besonders unflätigen Sprache befleißigte, der Kaiser aber auch nicht mit seiner Meinung zurückhielt, er habe es bei den Bischöfen mit Allerwelts-Dummköpfen zu tun. Manuel ließ sein Memorandum umarbeiten, drohte damit, es vom Papst selbst billigen zu lassen und erreichte schließlich, daß die Synode zu einem Kompromiß fand: Das Anathem gegen den Gott Muhammeds sollte gestrichen werden, es sollte aber bei der scharfen Verurteilung Muhammeds selbst und seiner abstrusen Theologie bleiben [18].

Bei aller Vorliebe Manuels für theologische Quisquilien läßt sich doch nicht ohne weiteres bestreiten, daß hier die Motive tiefer lagen. Vielleicht wollte er über seine türkische Umgebung hinaus eine werbende Liberalität durchsetzen, so wie er ja auch bei seinen Bemühungen, die monophysitischen Armenier und die jakobitischen Syrer für die Orthodoxie zu gewinnen, die dogmatischen Forderungen offenbar nicht so hoch schraubte wie seine Kirche. Die Orthodoxie aber war für eine solche Liberalität nicht zu gewinnen. Der Kaiser starb bald, und bisher hat sich noch kein einziges Exemplar der beschlossenen gemilderten Anathematismen gegen den Islam gefunden. Offenbar war nach dem Tod des Kaisers die Gelegenheit günstig, die ganze Sache unter den Tisch zu wischen.

Es kann kaum überraschen, daß sich das 12. Jahrhundert, voll beschäftigt mit Kontroversen, die jeweils allzu früh einspurig durch Synoldaldekrete „bereinigt" wurden, in der theologischen Systematik nicht hervortrat. Der einzige große Ansatz stammt von *Neilos Doxopatres,* der zunächst im Dienste der Hagia Sophia gestanden hatte, später aber zu König Roger II. von Sizilien überwechselte. Wir kennen zwei Bücher seines Opus grande, in dem er in 466 Kapiteln die Lehre von der Schöpfung, die Anthropologie und den Sündenfall, sowie Christologie und Erlösungslehre zumeist im Anschluß an die Väter, deren er erstaunlich viele und überraschende zitiert, abhandelt. Wir wissen, daß sein Plan weiterging. Es sollten folgen Kapitel über Theodizee und Auferstehungslehre, über Glauben und Kult, über die Heilige Schrift und über Konzilien und Häresien. Wahrscheinlich ist er nie dazu gekommen, seinen Plan auszuführen. Immerhin bleibt der große Entwurf, der noch dazu die antihäretische Polemik ersichtlich an den Schluß verweist [19]. Ansonsten bleiben Ansätze zur Systematik grundsätzlich im Dienste der polemischen Theologie, so z. B. die Πανοπλία δογματική der Mönchs *Euthymios Zigabenos,* der in 21 Titeln die verschiedensten Häresien abhandelt, ihnen aber sieben Titel vorausschickt, in denen nach Art eines patristischen Florileg die Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre kurz dargestellt werden, um so einen Prodomos für die Polemik zu haben.

Die Dominante bleibt die Polemik. Ein *Andronikos Kamateros* fühlt sich schon etwa eine Generation später veranlaßt, die Panoplia in neuer Auflage vorzulegen.

dert). 18 Tomos ed J. Darrouzès, Tomos inédit de 1180 contre Mahomet, REByz 30 (1972) 187–189; über die Memoranden des Kaisers vgl. Niketas Choniates 213 (van Dieten); K. Bonis, Ὁ Θεσσαλονίκης Εὐστάθιος καὶ οἱ δύο τόμοι τοῦ αὐτοκράτορος Μανουὴλ Α' Κομνηνοῦ ὑπὲρ τῶν Μωαμεθανῶν, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 19 (1939) 162–169. 19 Bibliographische Angaben zu den im Folgenden genannten Theologen bei

Die Einzeltraktate gegen die verschiedensten Häresien reißen kaum ab und bleiben eintönig auf Wiederholung von längst Gesagtem abgestellt, auch wenn zuzugeben ist, daß in der Polemik gegen die Lateiner, ihren Glauben – besonders das Filioque – und ihre Riten sich Ansätze zu einem besseren Verständnis der Standpunkte abzeichnen, so etwa bei dem schon erwähnten *Niketas* von Nikomedeia in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, beim Bischof *Nikolaos* von Methone, der den Kompromiß vorschlägt, die Lateiner sollten das Filioque aus dem Credo streichen und die Griechen dafür die lateinische Lehre vom Hl. Geist als gültig gelten lassen. In diesem Zusammenhang muß auch der Magistros und Philosophos *Theorianos* genannt werden. Im Rahmen der umfassenden Versuche des Kaisers Manuel, monophysitische Denominationen, vor allem die Armenier, für die Union zu gewinnen, macht er den Versuch, die Unterschiede zwischen dem Chalcedonense und der monophysitischen Doktrin der Armenier philologisch, wenn nicht wegzudeuten, so doch zu reduzieren, womit er unversehens manche moderne Interpretation des Severianismus vorwegnahm. Der Patriarch Michael III. wollte davon allerdings nichts wissen. Auch den Lateinern gegenüber ist Theorianos eher irenisch eingestellt. Folgen hatte dies alles für eine praktische Kirchenpolitik nicht.

Für den Alltag der Theologie sozusagen, angelegt auf pastorale Zwecke, die über den asketischen Bedarf der Mönchsunterweisung hinausgingen, wurde kaum gearbeitet. Umso nachdrücklicher ist hier der Laie *Michael Glykas,* der bekannte Chronist, Zeitgenosse und Gegner der astrologischen Capricen seines Kaisers Manuel zu nennen. Er hat uns eine Sammlung von 95 theologischen Briefen hinterlassen, die zum Teil an Kleriker und Mönche, ebenso oft aber auch an hochgestellte Damen und Herren der byzantinischen Gesellschaft gerichtet sind und Anfragen über schwer verständliche Aussagen der Heiligen Schrift beantworten. Solche Lösungen von Aporien, allerdings in oft sehr primitiver Form, waren nichts neues; sie lagen in einer ganzen Anzahl von Sammlungen von sogenannten „Fragantworten" (Ἐρωταποκρίσεις) vor. Glykas handelt seine Probleme wesentlich gründlicher und auf einem höheren Niveau ab, aber er bleibt dabei immer auf dem Boden des „Verdaulichen", des echten religiösen Bedarfs. So stellt seine Sammlung trotz all ihrer Schwächen und Naivitäten eine glückliche Zusammenfassung der theologischen Problematik dar, wie sie den religiös interessierten Byzantinern des 12. Jahrhunderts zugemutet werden konnte, auch wenn sie nicht mit dem harten „Sic et non" ihrer Dogmatiker vertraut waren.

Dieser Sammlung gegenüber fällt die übrige Bibelexegese des 12. Jahrhunderts nicht besonders ins Gewicht. Läßt sich in den Kommentaren zum Alten und Neuen Testament des Erzbischofs *Theophylaktos* von Achrida aus der Frühzeit der Komnenen noch gelegentlich der Versuch feststellen, sich eigene Gedanken zu machen und nicht nur Väterkatenen auszuschreiben, so beschränkt sich sein Zeitgenosse *Niketas,* Metropolit von Herakleia, mehr oder weniger darauf, alte Katenen neu aufzulegen oder neue Katenen aus Väterzitaten zusammenzustellen. In diese Kategorie gehört auch die übrige exegetische Arbeit der Zeit.

Die größte Leistung des 12. Jahrhunderts besteht in der Aufarbeitung des kanonischen Rechts. Daß die Beschäftigung mit der Kanonistik bereits im 11. Jahrhundert bemerkenswert ist und wohl nicht ohne Bedeutung für das Selbstbewußtsein der Hierarchie war, wurde schon vermerkt. Jetzt fassen drei große Kommentarwerke

Beck 609–663. 20 G. P. Stevens, De Theodoro Balsamone, Roma 1969; einen vorzüglichen Einblick in die Höhen und Tiefen der Kanonistik der Zeit bieten die Texte bei J. Darrou-

das Wissen der Zeit zusammen. Um die Mitte des Jahrhunderts schrieb *Alexios Aristenos,* Jurist und Beamter der Patriarchatsverwaltung, einen Kommentar zu einer „Synopsis canonum“ des 10. Jahrhunderts, der wegen seiner Klarheit sehr beliebt gewesen zu sein scheint und so auch in die slavische Rechtssammlung, die „Kormčaia Kniga“, überging. Vor ihm verfaßte sein etwas älterer Zeitgenosse, der Historiker *Joannes Zonaras,* einen weit umfänglicheren Kommentar zu sämtlichen Kanones der ökumenischen Konzilien, der Lokalsynoden und zu den sogenannten kanonischen Briefen der Kirchenväter. Eine Generation später macht sich der größte dieser Kanonisten, *Theodoros Balsamon*[20], im Auftrag des Patriarchen und der Synode an einen neuen Kommentar. Balsamon war Chartophylax, d.h. der höchste Rechtsberater des Patriarchen und sozusagen sein Generalvikar. Um den Beginn der neunziger Jahre des Jahrhunderts wurde er zum Patriarchen von Antiocheia bestellt. Er versah den sogenannten Nomokanon der XIV Titel, der unter dem Namen des Patriarchen Photios geht, mit Scholien und kommentierte dann, nicht selten in engem Anschluß an Zonaras, dasselbe Material wie dieser, besonders darauf bedacht, Kaiserrecht und kanonisches Recht in Konkordanz zu bringen, wobei allerdings nicht ganz ersichtlich wird, nach welchen Prinzipien er jeweils verfuhr. Besonders wertvoll ist dieses Kommentarwerk, das er offenbar in mehr als einer Auflage veröffentlichte, durch die Einfügung von Aktenstücken und den Bezug auf historische Ereignisse. Balsamon veröffentlichte auch eine ganze Anzahl kanonistischer Monographien, die ein helles Licht auf die kanonistischen Verhältnisse und Probleme der Zeit werfen. Abgerundet wird dieses Bild durch die Arbeit einer Reihe anderer Autoren auf diesem Gebiet, nicht selten Chartophylakes des Patriarchen, die wohl auch für zahlreiche systematische kanonistische Erlasse ihrer Dienstherren verantwortlich zeichnen.

Das gestiegene Selbstbewußtsein der Kanonisten ist eine Tatsache. Gelegentlich seines Edikts über die Reform der Predigttätigkeit und des geistigen Lebens in der Kirche überhaupt hatte Kaiser Alexios I. selbst angeregt, durch die Patriarchatssynode den Nomokanon überprüfen zu lassen[21]. Was obsolet sei und als nicht mehr gültig betrachtet werden könne, sei dem Kaiser vorzutragen, der dann mit dem Patriarchen eine Entscheidung über das weitere Procedere fällen würde. Inwieweit die Synode dieser Aufforderung Folge leistete, ist nicht bekannt. Vielleicht gehören die langen Serien von Einzelbestimmungen, die von den Patriarchen in der Folgezeit erlassen werden, in diesen Zusammenhang, da hier immer wieder Rechtsbereinigung versucht wird. Eines dieser Stücke trägt in der Handschrift sogar die Bezeichnung „Nomokanon“[22]. Der offizielle Revisionsauftrag an Balsamon erging erst zwischen den Jahren 1170 und 1178 und zwar von Kaiser und Patriarch zugleich[23]. Sowohl die Auftraggeber wie die gesamte politische Situation waren nicht dazu angetan, von dieser Revision einen Codex autonomen Kirchenrechts erwarten zu lassen, d.h. die rechtliche Emanzipation der Kirche vom Mitspracherecht des Kaisers. Aber auch wenn Balsamon völlig freie Hand gehabt hätte, wäre diese Emanzipation wohl nicht weiter vorangetrieben worden. Gerade als Mitglied der mächtigen Gruppe der großen Diakone der Hagia Sophia hatte er durchaus nicht immer Veranlassung, die Rechte des Patriarchen gegenüber jenen des Kaisers auszuspielen, denn die Machtposition der Diakone beruhte gerade auf dem freien Entscheidungsraum zwischen Kaiser und Patriarch, den ihnen aber nur der Kaiser und

zès, Documents inédits d'ecclésiologie byzantine, Paris 1966. 21 P. Gautier, REByz 31 (1973) 196. 22 Grumel, Regest 995. 23 Grumel, Regest 1136. 24 Übersicht über

nicht der Patriarch garantieren konnte. Immerhin bahnt sich schon in dieser Zeit eine interessante Entwicklung an: Die Kaiserrechte in der Kirche werden nicht mehr so oft und so intensiv auf die immanente Sakralität des Kaisertums zurückgeführt als vielmehr auf kanonistisch nachprüfbare Konzessionen der Kirche selbst, d.h. das Kaiserrecht in der Kirche wird juristisch hinterfragbar. An der tatsächlichen Fülle der Einzelrechte ändert dies wenig; denn die Hierarchie selbst verspielte jeden möglichen Freiraum, auch wenn einige ihrer Mitglieder gelegentlich noch so heftig gegen kaiserliche Einmischungen wetterten, weil sowohl der Patriarch gegen die Metropoliten oder die Diakone und diese gegen den Patriarchen immer wieder Gericht und Entscheidung des Kaisers anriefen, auch wenn die Sache durch die reine Kanonistik hätte entschieden werden können. Die emanzipatorischen Züge des Kanonistikstudiums bleiben stecken, das byzantinische Kirchenrecht bleibt ein Mixtum compositum aus Nomos und Kanon, wobei in praxi der Primat des Kanons kaum gesichert ist.

Auffällt, wie schweigsam die Hagiographie dieser Zeit geworden ist[24]. Hat Symeon der Metaphrast mit seiner Massenproduktion sie verschüchtert? Oder liegt der Grund darin, daß die Ära der Komnenen begann, Lesestoffe „weltlichen" Charakters zu schaffen, die der Hagiographie allmählich das Wasser abgruben? Auch die Werke der Spiritualität nähern sich gelegentlich der „Welt", d.h. sie verraten nicht mehr ausschließliche Mönchsinteressen, sondern bewegen sich stärker im Gnomisch-Moralischen, so etwa die Expektorationen des Mönches *Philippos* mit dem Beinamen Monotropos, die der Verfasser als Dioptra (Visierinstrument) bezeichnet[25], oder die berühmte „Melissa" (Biene) des Mönches Antonios mit Lesefrüchten aus Schrift und Vätern[26]. Und der Kuriosität halber sei angemerkt, daß zu Ende der Epoche der Abt *Esaias* in einer Zeit, da allmählich die Nonnen aus Adel und Dynastie sich profilieren, ein „Meterikon" schafft, also ein Gegenstück zu den alten „Paterika", den Sammlungen von Sprüchen von Mönchsvätern. Kurios deshalb, weil er mit leichter Hand Sprüche alter Väter nun eben renommierten heiligen Frauen in den Mund legt[27].

4. Innerkirchliches Lebens

Bibliographie: wie oben S. 158 u. 164. J. Gouillard, Quatre procès de mystiques à Byzance, REByz 36 (1978) 1–81; Euthymios Zigabenos, Panoplia, MPG 130, 20–1360; D. Obolensky, The Bogomils, Cambridge 1948; D. Angelov, Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches, Sofia 1948–1950.

Über das religiöse und kirchliche Leben der Laien in Byzanz zu schreiben, bleibt bei der prekären Quellenlage immer schwierig. Daß eine Anfälligkeit gegenüber den verschiedensten Nonkonformismen, die von Wanderpredigern, Mönchen und auch höheren Klerikern vertreten wurden, vor allem auch gegenüber allen Arten von Bogomilismus vorhanden war, läßt sich kaum bezweifeln. Aber ebenso wenig darf übersehen werden, daß Scharen von Leuten herbeieilten, wenn es galt, ein Autodafé mitzumachen, und daß, wenn wir Anna Komnene und ihrem Bericht über die Verbrennung des Bogomilen Basileios trauen dürfen, sie bereit waren, auch die amne-

den Bestand bei Beck 638–642. 25 Hrsg. v. E.S. Shuckburgh, The soul and the body, Cambridge 1894. 26 MPG 136, 765–1244. 27 Beck 645–646.

stierten Ketzer auf den brennenden Holzstoß zu werfen [1]. Die Mehrheit der Bevölkerung mag treu dem Glauben und dem liturgisch-rituellen Gefüge der Orthodoxie sich eingeordnet haben, auch wenn sich die Hierarchie immer wieder veranlaßt sah, auf ständig wiederkehrende Schwächen aufmerksam zu machen: Verletzung der Fasten- und Abstinenzpflicht, allzu laute und weltliche Hochzeitsfeiern [2], an denen sich auch die Papades nicht ungern beteiligten, Wahrsagerei beim Johannis-Feuer im Juni [3], natürlich auch Konkubinat usw. Streng achtet die Kirche auch auf die Einhaltung der Ehehindernisse, kreiert auch neue, z.B. für die Eheschließung eines Mannes mit der Schwester eines anderen, mit dem er sich homosexuell verfehlt hat [4]. Sie erklärt Taufen für ungültig, wenn es sich um Sarazenenkinder handelt, die nur deshalb von ihren Eltern in die christliche Kirche gebracht wurden, weil man sich von der Taufe eine besondere Kraft gegen das Wirken der Dämonen versprach [5]. Streng wird auch die communicatio in sacris jeder Art mit Sarazenen, Juden oder Armeniern verpönt. Geht man die Kommentare durch, die Theodoros Balsamon den Kanones in Trullo widmet, so wird man gewahr, daß die meisten Mißbräuche, die damals verurteilt wurden, ungebrochen fortleben. Im übrigen führte die neue Begeisterung der Kanonisten für das rechtlich säuberlich geordnete Detail zu einer Menge von Maßregeln, von denen vermutlich außerordentlich viel auf dem Papier blieb. Die Zahl der Papades auf dem Dorf, welche diese Kanones kannten, war wohl gering, und diejenigen, welche sich groß darum kümmerten, noch geringer. Der Kontakt der höheren klerikalen Ränge in der Stadt mit ihren einfachen Bewohnern dürfte kühl gewesen sein. Ob Alexios I. mit seinem Befehl, die von ihm eingesetzten Didaskalen hätten sich auch durch Besuche in den einzelnen Stadtvierteln vom moralischen Zustand der Bevölkerung ein Bild zu machen und, je nachdem, für Abhilfe zu sorgen, ein großer Erfolg war, wissen wir nicht [6]. Daß eine solche Kontrolle in der Provinz, wenn die Bischöfe allzu oft und all zu lang in der Hauptstadt verweilten, nicht nachdrücklich betrieben wurde, läßt sich vermuten. Doch es gibt Ausnahmen: die bezeichnendste davon ist ohne Zweifel der Metropolit von Athen *Michael Choniates* († ca. 1222) [7]. Seine Bischofsstadt ist arm und desolat. Aber er setzt alle Energie ein, um seiner Herde zu helfen, insbesondere gegen jene Belastung, welche der byzantinische Steuerbeamte bedeutete. Zwar brachte die energische Politik des Kaisers Andronikos I. (1183–1185) einige Erleichterung, aber bald riß die alte Willkür wieder ein. Piraterei tat ein übriges. Michael ließ seine Beziehungen zur Hauptstadt spielen und gab mit seinem Drängen nicht nach. Er predigte aber auch „zeitbezogen" und ermunterte, wo er nur konnte, ja, er rief gelegentlich das Volk in der Provinz auf, sich um seine kommunale Selbstbestimmung zu kümmern und selbst zu handeln. Es ist wohl nur Zufall, daß wir ihn besser kennen als andere Metropoliten, aber allein stand er sicherlich nicht.

Zuletzt sei noch auf eine religiöse Eigenleistung des Volkes in Theben erinnert: Im Raum dieser Metropole wurde 1048 eine Bruderschaft gegründet, die der besonderen Marienverehrung diente. Sie scheint eingeschlafen zu sein. Aber im 12. Jahrhundert wurde sie erneuert und ein neues Statut beschlossen, das uns der Zufall erhalten hat; es trägt ein halbes Hundert von Unterschriften, darunter dreißig Laien, auch Frauen. Ob es sich hier um einen Einzelfall religiöser Initiative auf unterer Ebene handelt, läßt sich nicht sagen [8].

1 Anna Komnene, Alexias XV, 10. 2 GRUMEL, Regest 972, nr. 9. 3 GRUMEL, Regest 1140. 4 GRUMEL, Regest 1107. 5 GRUMEL, Regest 1088. Vgl. auch Regest 1034. 6 Zu diesem Edikt siehe oben S. 160. 7 G. STADTMÜLLER, Michael Choniates, Metropolit von Athen, Rom 1934. 8 J. NESBITT – J. WIITA, A confraternity of the Comne-

So wie sich im Verhältnis von Kaiser und Kirche allmählich ein sehr deutliches Aneinander-vorbei entwickelt, so verliert auch die Orthodoxie als solche in ihrer inneren Konsistenz, insofern sie also ein festgefügtes dogmatisches Gebäude darstellt, über dessen Intaktheit eine eifersüchtige Hierarchie wacht, hier und dort bedenklich an Boden. Davon sprechen heißt, die häretischen Bewegungen behandeln, allerdings nicht nur sie, sondern auch gewisse Formen des Non-Konformismus. Dabei kann es nicht darum gehen, den byzantinischen Häresiologen folgend, jeweils der Ahnenreihe dieser Ketzer nachzugehen und die Kataloge von Irrtümern altkirchlicher Häretiker unbesehen auf die Menschen des 12. Jahrhunderts zu übertragen, auch nicht in erster Linie um dogmatische Präzisionen, sondern vor allem um die Kritik an der Orthodoxie als einer Gesamthaltung, ob nun die Häresiologen von Bogomilen, Messalianern oder Paulikianern und dergleichen sprechen, auch wenn diese Bezeichnungen gegebenenfalls für eine grobe Kategorisierung dienlich sein mögen. Der paulikianische oder messalianische Fundus ist längst vorhanden. Aber der Umfang, in welchem von einer solchen Grundlage aus nun die Orthodoxie attakiert wird, ist jetzt größer als etwa im 10. oder 11. Jahrhundert. Die Ansatzpunkte können sehr heterogen sein. So scheint es, daß der kalabrische Mönch *Neilos,* der um das Jahr 1092 synodal verurteilt und zum Widerruf gezwungen wurde, seinen Anknüpfungspunkt bei der Christologie des Joannes Italos fand[9]. Die Folgerungen, die Neilos daraus zog, liegen aber doch wohl eher auf dem Gebiet der Spiritualität, d. h., er scheint von einer endzeitlichen Divinisation des erlösten Menschen gesprochen zu haben, die sich in nichts von der Glorie des verklärten Christus unterscheide. Mit anderen Worten: es scheint die alte Lehre der „Isochristen" aus dem 6. Jahrhundert Urständ gefeiert zu haben. Anna Komnene[10] schildert Neilos als ungebildeten Menschen, aber sie muß bekennen, daß seine Wirkung sehr weit ging, besonders in der Hauptstadt Konstantinopel. Außer seiner mönchischen Umgebung habe er Schüler aus besten Kreisen gehabt und sei mit seiner Lehre bis in die großen Familien der Stadt vorgedrungen.

In Verbindung mit Neilos erwähnt Anna Komnene einen Priester *Blachernites*[11], der die pure Lehre der Messalianer verbreitet und trotz seiner Zugehörigkeit zum geistlichen Stand an der Hierarchie offenbar kein gutes Haar läßt. Wiederum der Vermerk, daß er viel Anhang in den großen Familien fand. Es handelt sich offensichtlich nicht mehr um Klüngel kleiner Leute und bescheidener Mönche, sondern um Propagandisten, die in der großen Gesellschaft der Hauptstadt doch eine ganze Anzahl aufnahmebereiter Adepten finden, vielleicht eben doch, weil sie im Ritualismus der offiziellen Orthodoxie kein Genüge mehr fanden.

Auf breiterer Front griffen *Paulikianer* und *Bogomilen* an. Erstere haben trotz ihrer Niederlagen in Kleinasien ihren Kampfgeist noch nicht eingebüßt, und die Kaiser waren in der Folgezeit ihren Glaubenspraktiken gegenüber nachsichtig genug, um sich ihres kriegerischen Potentials desto ungehinderter bedienen zu können[12]. Kaiser Joannes I. hatte um 975 eine ganze Anzahl von ihnen nach dem thrakischen Philippupolis übersiedelt und sie seinen Truppen eingereiht, ohne ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken weiter zu beachten. Vom religiösen Bekehrungseifer

nian era, ByzZ 68 (1975) 360–384. 9 Siehe oben S. 166. 10 Alexias X, 1, 1–5. 11 A. a. O. X, 1, 6. Ein jüngst entdecktes Résumé seiner Lehren enthält die Vision der göttlichen Natur im Zustand der enthusiastischen Ekstase, die sinnliche Wahrnehmung der Begnadigung und die Belehrung durch Gott allein, ohne die Kirche. Vgl. J. Gouillard, Quatre procès de mystiques à Byzance, REByz 36 (1978) 52–56. 12 P. Lemerle, L'histoire des

des Kaisers Alexios scheinen sie sich weniger Toleranz erwartet zu haben. Als er sie für seinen Normannenzug 1081 brauchte, desertierten sie und verschanzten sich in Thrakien. Aber mit List und Tücke gelang es dem Kaiser ihrer habhaft zu werden, und er scheute vor keiner Maßnahme gegen sie, und vor allem gegen ihre Frauen und Kinder, zurück, um sie zur Raison zu bringen. Schließlich schloß sich sogar ein paulikianischer Vertrauter des Kaisers, *Traulos,* der die Gefangennahme seiner Schwestern erleben mußte, ihnen an und bestärkte den Widerstand. Nach Anna Komnene hätten die Überredungskünste des Kaisers große Bekehrungserfolge gehabt; doch zu Ende kam er mit den Häretikern nicht [13]. Wir begegnen ihnen das ganze 12. Jahrhundert über an Ort und Stelle, aber mit ihrer Reichstreue war es jetzt schlecht bestellt. Im Notjahr 1205 waren sie bereit, ihre Stadt an die Bulgaren auszuliefern.

Weniger militant waren die Bogomilen, aber dem Kaiser dünkten sie nicht weniger gefährlich [14]. Auch hier handelt es sich jetzt und in der Folgezeit nicht mehr nur um arme Wanderprediger, die sich als Mönche tarnen, sondern um echte Mönche, teilweise auch um Bischöfe. Und auch hier öffnet sich die Hauptstadt der Lehre und der Bewegung. Wie eine „riesige Wolke" seien sie über Konstantinopel hereingebrochen, wo man früher von ihnen kaum gehört habe, wie Anna Komnene zu berichten weiß [15]. Ihr Haupt war ein gewisser *Basileios,* der zwölf „Apostel" um sich scharte und eine große Propaganda entfaltete, der auch viele Damen erlagen. Der Kaiser läßt diesen Basileios aufspüren, und durch Verrat gelingt es ihm auch, an ihn heranzukommen. Er heuchelt größtes Interesse, um über seine Lehren Aufschluß zu bekommen; er tut, als seien er und eventuell auch sein Bruder, der Sebastokrator Isaak, wirklich bereit, sich katechetisieren zu lassen. Und Basileios fällt auf die Täuschung herein und gibt ein Exposé seiner Doktrin. Nach Anna Komnene handelte es sich um einen Generalangriff auf die orthodoxe Christologie, um Verächtlichmachung der Theologen, um die Verwerfung der Eucharistie; die christlichen Kirchen seien nichts als Tempel des Teufels. Vom „Herrn dieser Welt" und der Ablehnung weltlicher Herrschaft erzählt Anna nichts. Allerdings will sie auch nicht alles berichten, und vielleicht hat Basileios mit dieser Lehre den Kaiser verschont: ein bekehrter Kaiser wäre ja wohl nicht mehr unter dieses Verdikt gefallen. Basileios endet auf dem Scheiterhaufen, viele seiner Anhänger im Kerker, und Alexios glaubte, die Gefahr endgültig gebannt zu haben. Auch dies war eine Täuschung.

Noch unter seinem Sohn Joannes II. († 1143) beginnt eine ganze Reihe sehr bezeichnender kirchlicher Prozesse. Im Jahre 1140 entdeckt man die Schriften eines schon verstorbenen Mönches *Konstantinos Chrysomallos,* der mit eben diesen Schriften offenbar viele Leute für sich eingenommen hat, Mönche und Äbte und wohl auch Inhaber von Hofrängen. Hier ist von der Nutzlosigkeit der Taufe die Rede, auch bei großen Theologen und Bischöfen, wenn sie nicht ergänzt wird durch eine nachfolgende „Erweckung", die von eigens dafür begabten „Verwaltern der Gnade" besiegelt wird, und womit der Teufel endgültig aus der Seele fährt, – klassischer Messalianismus also. Die Bücher wurden verbrannt, so weit man ihrer habhaft werden konnte, ihre Lektüre verboten [16]. Im nächsten Fall geht es um zwei kleinasiatische Bischöfe, *Klemens* von Sasima und *Leontios* von Balbissa, die im Jahre 1143

Pauliciens d'Asie Mineure, Travaux et Mémoires 5 (1973) 110. **13** Alexias VI, 4, 1–3. **14** M. Loos, Certains aspects du bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles, Byzantinoslavica 28 (1967) 29–53; D. Gress-Wright, Bogomilism in Constantinople, Byzantion 47 (1977) 163–185. **15** Alexias XV, 8–10; Gouillard, Synodikon 228–237. **16** Gru-

unter dem Patriarchen Michael II. verurteilt werden. Nach dem Bericht des Metropoliten von Tyana, hatten sich diese beiden Mönche widerrechtlich zu Bischöfen weihen lassen. Darauf wurden sie natürlich zunächst abgesetzt. Über diese Klage hinaus lief bei der Synode ein Schreiben von Klerikern und Archonten von Tyana ein, das den beiden weitere Untaten und unorthodoxe Ansichten vorwarf: So die Lehre von der Enthaltung von Frauen, Fleisch, Milch und Fisch für drei Jahre, wonach dann alles erlaubt sei; sodann: daß niemand gerettet werden könne, der nicht Mönch werde, die Ablehnung der Kreuzverehrung, die Vornahme von Wiedertaufen, die Weihe von Diakonissen, mit denen Bischof Klemens sogar konzelebriert habe, die Zerstörung von Ikonen usw. Die Wunder des Erzengels Michael schreiben sie dem Teufel zu und ehebrecherische Frauen liefern sie den Ungläubigen aus usw. – ein Bündel von Anklagen, in dem sich alle erdenkbaren Phänomene der verschiedenen häretischen Denominationen treffen. Die Angeklagten bekannten sich nur zum Teil zu diesen Punkten, aber weitere Zeugen brachten neue Anklagen. Die Synode erkannte auf Bogomilismus, und die beiden Bischöfe wurden in den Kerker geworfen [17].

Unverhüllt durch zweifelhaftes Beiwerk kommt die Problematik dieser Bewegungen im nächsten Fall klar zum Vorschein. Es geht um einen Mönch namens *Nephon*. Natürlich nicht die kirchlichen Quellen, wohl aber der Historiker Kinnamos [18] schildern ihn als guten Theologen und renommierten Prediger. Mit der Verurteilung der beiden Bischöfe Klemens und Leontios war er jedoch keineswegs einverstanden; sie seien die Vertreter der rechten Lehre gewesen, und im Vergleich mit ihnen seien diejenigen, welche sie verurteilten, samt und sonders Häretiker. Er wurde denunziert, nach Konstantinopel zitiert und in einem Kloster bis auf weiteres interniert. Seine Sprache gegenüber der Synode scheint außerordentlich selbstbewußt gewesen zu sein, und da er zudem den Gott der Hebräer verfluchte, war sein Schicksal zunächst besiegelt. Am 22. Oktober 1144 wurde er dann als Bogomile verurteilt [19]. Im März 1146 mußte Patriarch Michael II. abtreten, und an seiner Stelle wurde *Kosmas II. Attikos* (1146–1147) Patriarch. Er kannte Nephon schon von früher und verehrte ihn sehr. In seiner Verurteilung sah er ein Unrecht und ließ ihn wieder frei. Nephon konnte bei Versammlungen und in der Öffentlichkeit wieder predigen. Kosmas wurde von seinen Freunden gewarnt, aber wollte in seiner Schlichtheit an keine Ausweitungen glauben. Der Kaiser ließ Nephon wieder einsperren, der Patriarch versuchte vergeblich, es zu verhindern und wollte dann mit Nephon in den Kerker. So wurde er denn abgesetzt – ein einfacher Mensch, im übrigen aber mit sämtlichen guten Eigenschaften ausgestattet, berichtet der Historiker. Niketas Choniates [20] durchleuchtet die Hintergründe: auch er rühmt die Tugendhaftigkeit des Patriarchen Kosmas, insbesondere sein soziales Engagement, das so weit ging, daß er sogar seine Kleider den Bedürftigen abtrat. Darüber hinaus aber setzte er seiner Umgebung derart zu, daß auch sie sich bemüßigt sah, seine Mildtätigkeit nachzuahmen. Der Bruder des Kaisers Manuel I., der Sebastokrator, habe ihn wie einen Heiligen verehrt. Aber nun bildete sich eine Fronde aus Bischöfen, Widersachern der Tugend, wie Niketas sie nennt, und man beschuldigte den Patriarchen gegen den Kaiser zu intrigieren, um den Sebastokrator Isaak auf den Thron zu bringen. Tatsächlich war Isaak, der ältere Bruder des Kaisers, von seinem Vater bei

MEL, Regest 1007; GOUILLARD, Quatre procès 29–39. 56–67. 17 GRUMEL, Regest 1011. 1012. 1014; J. GOUILLARD, Quatre procès 68–81. 18 Kinnamos 64–65 (Bonn). 19 GRUMEL, Regest 1013. 1015. 20 Niketas Choniates 79–80 (VAN DIETEN).

der Thronfolge übergangen worden. Manuel wurde mißtrauisch, aber die Affäre Nephon bot ihm eine gute Gelegenheit, reinen Tisch zu schaffen. Kosmas wurden dieselben Vorwürfe gemacht wie dem wegen Bogomilismus angeklagten Nephon, und er wurde abgesetzt. Voll Erbitterung verfluchte der Patriarch den Schoß der Kaiserin und belegte eine Reihe von Höflingen und seine Richter mit dem Kirchenbann. Nach Niketas habe der Kaiser später eingesehen, daß er einen Mann gestürzt habe, der kein Unrecht getan habe.

Der Fall wurde etwas ausführlicher dargelegt, weil er es erlaubt, vorsichtig über die Gesamtsituation zu urteilen, indem wir nicht nur kirchliche Protokolle vor uns haben, sondern auch das Votum ernsthafter Historiker. Kosmas Attikos ein Bogomile auf dem Patriarchensitz? Keiner der beiden Historiker macht nur im entferntesten eine derartige Andeutung. Was sie neben seiner Gelehrsamkeit und seiner allgemeinen Tugendhaftigkeit hervorheben, ist vor allem sein Bestreben, der ärmeren Bevölkerung zu helfen, und der Erfolg, den er damit bei seinem Hofstaat erzielte: seine Umgebung „geriet geradezu außer sich vor Sorge um das Wohl der Nächsten". Daß die beschäftigungslos in Konstantinopel weilenden Bischöfe, deren Diözesen in partibus infidelium lagen oder die sich dort einfach nicht wohlfühlten und die keine größere Sorge hatten als die um ihre Pfründen, nicht mitmachten, läßt sich verstehen. Die Rivalität zwischen dem Kaiser und seinem Bruder einerseits und die Verehrung Isaaks für den Patriarchen andererseits boten Anlaß genug, den Patriarchen politisch zu verdächtigen. Daß Kosmas kein Bogomile war, läßt sich unterstellen; doch es ist gut möglich, daß ihn gerade das Interesse des Bogomilismus an den Armen und Unterdrückten, das für die orthodoxe Hierarchie mit ihrer starken Bindung an die herrschende Klasse immer verdächtig sein mußte, tief beeindruckte und zur Treue gegenüber seinem Freund Nephon bewog, was immer dieser sonst gelehrt haben mag. Kosmas initiierte ein soziales Engagement der Hierarchie, aber er scheiterte. Der Bogomilismus aber machte nicht mehr nur auf das einfache Volk Eindruck, sondern auch auf die höheren Gesellschaftsschichten.

5. Mönchtum in der Krise

Bibliographie: siehe oben S. 134.

Der Eifer, neue Klöster zu gründen [1], nimmt in der Komnenenzeit kaum ab, und die Gründungen erreichen allmählich mehr Stabilität als in den vergangenen Jahrhunderten. Bezeichnend ist eine Anzahl von kaiserlichen Gründungen in der Hauptstadt. So gehen auf Alexios I. und seine zweite Frau Eirene ein Männer- und ein Frauenkloster zurück, ersteres benannt nach dem „menschfreundlichen Erlöser" *(Philanthropos Soter)*, das zweite nach der „Begnadeten Gottesmutter" *(Kecharitomene)*. Die berühmteste Stiftung der Zeit aber ist das *Pantokratorkloster* des Kaisers Joannes II., dem er ein wohlorganisiertes Hospital angliederte. Die Stiftung wurde zur bevorzugten Begräbnisstätte der Komnenen. Der Bruder dieses Kaisers gründete im thrakischen Hinterland, bei Ainos, ein weiteres Kloster der Theotokos *Kosmosoteira* (Heil der Welt), dem ebenfalls ein Hospital angegliedert war. Es scheint, als hätte es sich bei diesen Gründungen in erster Linie um Wohlfahrtsanstalten gehandelt [2]. Einmal sollte für die Kranken organisatorisch zureichend gesorgt werden, und

1 Allgemeines: A. FAILLER, Le monachisme byzantin aux XIe et XIIe s. Aspects sociaux et économiques, Cahiers d'Histoire 20 (1975) 279–302. 2 Zu den Klöstern Konstantinopels:

zum anderen hat man den Eindruck, daß es sich bei den Mönchen – ihre Zahl war festgelegt und für jeden aus der Staatskasse eine jährliche Leistung angewiesen – eher um Staatsrenter als um enthusiastische Berufungen handelte. Die geistige Bedeutung dieser Gründungen scheint sehr gering gewesen zu sein.

Einer der prominentesten privaten Klostergründer war *Christodulos*[3], der nach langen Irrfahhrten auf der Insel *Patmos* das berühmte Joannes-Theologos-Kloster errichtete, das sich hoher Privilegien auch wirtschaftlicher Natur durch Kaiser Alexios I. und seine Nachfolger erfreute (1088). Hier wie bei den durch die Komnenen gestifteten Klöstern fällt auf, daß juristische Formen gesucht wurden, welche die neuen Häuser so gut wie ganz der bischöflichen und patriarchalen Jurisdiktion entzogen (autokratorika, autodespota, autexusia monasteria). Der Kanonist Balsamon hält eine solche Privilegierung mit Recht für absolut unkanonisch; gewährt wurde sie von den Kaisern (!) trotzdem. Hoch privilegiert durch die Kaiser wurde auch die Gründung des kaiserlichen Groß-Domestikos des Ostens, *Georgios Pakurianos,* eines Ibero-Armeniers im Jahre 1083 bei Bačkovo im südlichen Bulgarien. Aus dem Kloster wurde eine wichtige Station georgischer Mönche im Zentrum des Reiches. Nur Männer iberischer Sprache fanden Aufnahme, damit nicht der griechische Einfluß überhand nehme[4].

Mit der seldschukischen Eroberung Kleinasiens verlieren die berühmten Klöster Bithyniens und seiner Umgebung allmählich an Bedeutung und an Anziehungskraft. Mehr und mehr tritt an ihre Stelle der Mönchsberg *Athos,* auch wenn die inneren Schwierigkeiten der dortigen Siedlungen gerade unter den ersten Komnenen bedeutend waren.

Daß es den Athoniten gelang, sich von der Aufsicht des benachbarten Bischofs von Hierissos zu lösen[5], mag von ihrem Standpunkt aus ein Erfolg gewesen sein, denn wenn in der Folgezeit der Kaiser die Oberhoheit beanspruchte, was die Patriarchen nicht durchwegs billigen konnten, weil ihnen nur noch eine bescheidene moralische Einflußnahme möglich war, so legte dies zwar den Grund dafür, daß die Mönche eine Art autonomes Gebilde im Reich werden konnten, zugleich aber auch dafür, daß sie sich später ein Mitspracherecht auch auf theologisch-dogmatischem Gebiet anmaßten, das ihnen nach dem Kirchenrecht keineswegs zukam. Zunächst freilich gerieten sie moralisch ins Zwielicht. Das Nomadenvolk der *Vlachen* entdeckte die Weidegründe auf dem Heiligen Berg. Sie kamen mit ihren Herden, ihren Kindern und ihren Frauen in Männerkleidung. Die Mönche erhielten damit zunächst ein angenehmes Angebot an Lebensmitteln, um deren Produktion sie sich nicht mehr kümmern mußten: es gab Milch, Käse und Fleisch, Zwiebeln und Melonen. Die Vlachen, ihre Frauen und Töchter boten auch sonst den Mönchen alle möglichen Dienste an – 300 Familien sollen zeitweise auf dem Athos gewesen sein –, und der Skandal blieb nicht aus. Die strengen Eremiten beschwerten sich öfter und öfter über die eingerissene Unmoral, auch beim Patriarchen, der ihnen mit schönen Ermahnungen zu Hilfe kam, aber nicht einschreiten konnte, weil der Athos sich der Exemption erfreute. In seiner Not produzierte der Protos des Berges eine Synodal-

Janin, Les églises (alphabetisches Inventar); zu den Wohlfahrtseinrichtungen: G. Schreiber, Gemeinschaften des Mittelalters, Münster 1948, 1–80 mit weiterer Literatur; D. J. Constantelos, Byzantine philanthropy and social welfare, New Brunswick 1968; das Typikon des Pantokratorklosters ed. P. Gautier, REByz 32 (1974) 1–145. **3** Selbstbiographie: Miklosich-Müller VI, 21–90; E. L. Branuse, Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου, Athen 1966. **4** P. Peeters, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Bruxelles 1950, 207. **5** Grumel, Regest 960. **6** Die Materialien bei Ph. Meyer, Die Hauptur-

entscheidung, welche den Vlachen gebot, vom Athos abzuziehen, und die sündigen Mönche mit dem Kirchenbann belegte. Es gab einen riesigen Tumult, und die betroffenen Mönche beschwerten sich beim Kaiser: würden die Vlachen abwandern, so müßten sie verhungern usw. Der Kaiser kassierte den Synodalbeschluß und zieh den Patriarchen der Überschreitung seiner Kompetenzen. Der Patriarch wehrte sich: er habe nur von seiner geistlichen Gewalt Gebrauch gemacht[6]. Wie weit die Vlachen dann doch auf dem Athos blieben, wird nicht mehr berichtet. Vielleicht ging der Skandal nur eben in den Untergrund. Die nachgiebige Haltung des Kaisers war nach seinem eigenen Bekenntnis vom Interesse am Steueraufkommen seitens der Vlachen bestimmt.

Trotz all dem entwickelte sich die Zahl der Mönche und Klöster auf dem Athos weiter. Die Russen sind bereits seit 1142 im Kloster *Xylurgu* bezeugt, von wo aus sie 1169 das Kloster *Panteleemon* übernehmen, später Rossikon genannt. Bei den Russen findet 1168 auch der Sohn des serbischen Župans *Stephan Nemanja* Aufnahme, *Sabas,* dem später (1197) auch sein Vater folgt. Sie gründen schließlich das Serbenkloster *Chilandarion.* In das 12. Jahrhundert gehört wahrscheinlich auch die Gründung des Klosters *Kutlumusiu,* wohl das Werk eines konvertierten Seldschuken.

Die große Gefahr für die Klöster der Zeit ist immer noch das Charistikariat, über dessen Anfänge schon gesprochen wurde. Auch wenn in einer großen Reihe von Fällen inzwischen die Gründe, welche die Einführung des Systems rechtfertigen konnten, in Wegfall gekommen sind: der Mißbrauch blieb. Die Charistikarier sehen nicht selten im Kloster ihre höchsteigene Pfründe, die sie nach freiem Belieben für ihre Zwecke ausbeuten können. Den Mönchen bleibt, wenn wir den Kritikern glauben dürfen, oft kaum das Lebensnotwendige. Die Rechtsunsicherheit scheint immer größer geworden zu sein, da die Inhaber den Versuch machten, Besitztümer in ihre Hand zu bekommen, auf welche das ihnen verliehene Kloster keinen Anspruch hatte, und da sie offenbar nicht selten von ihrer Stamm-Kommende aus auch auf andere Klöster fremder Jurisdiktion, auch auf Patriarchalklöster, übergriffen. Schon Patriarch *Eustratios* wandte sich an Alexios I. mit der Bitte, wenigstens jene Güter, welche von Charistikariern einigen Patriarchalklöstern unter falschen Rechtstiteln weggenommen worden waren, zurückerstattet zu bekommen, wie lange Zeit auch darüber verstrichen sein mochte[7]. Der Kaiser willigte in diesen Wunsch ein, aber der Erfolg in praxi scheint gering geblieben zu sein[8]. Energischer geht der Nachfolger des Eustratios, Patriarch *Nikolaos Grammatikos,* die Sache an[9]. Er verlangt nachdrücklich, daß bei jeder Verleihung der Charistikarier im Büro des Patriarchen ein detailliertes Verzeichnis der Besitztümer vorweisen und hinterlegen muß, damit für Ausweitungen keine Möglichkeit mehr bestehe. Außerdem soll jede Vergabe ungültig bleiben, die nicht innerhalb von sechs Monaten beim Chartophylax registriert wird. Im Jahre 1094 versteht sich der Kaiser dazu, die früheren kaiserlichen Erlasse zu annullieren, durch welche Patriarchatsklöster und der Besitz solcher Klöster in die Hände von Charistikariern gekommen sind. 1096 verfügt dann der Patriarch, seine Beamten hätten alle Charistikariate zu überprüfen. Freilich stießen diese Beamte auf alle möglichen Widerstände der Betroffenen. Sie baten

kunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894, 163–184; M. Gyoni, Les Vlaques du Mont Athos au début du XIIe siècle, Etudes Slaves et Roumaines 1 (1948) 30–42; Grumel, REByz 5 (1947) 206–217. 7 Grumel, Regest 931. 8 Dölger, Regest 1115. 9 J. Darrouzès, Dossier sur le charisticariat, Polychronion, Festschrift F. Dölger,

deshalb den Kaiser um Abhilfe. Daraufhin entschied der Kaiser zunächst, daß dem Patriarchen die Aufsicht und Strafgewalt in spiritualibus über alle Klöster zustehe, sodann daß er die Patriarchalklöster jederzeit visitieren oder visitieren lassen könne, die freien, d.h. „kaiserlichen" Klöster und was es sonst an „Autodespota" gab allerdings nur dann, wenn eine Anzeige über Mißstände vorliege. Darüber hinaus stehe ihm die Kontrolle über die Wirtschaftsführung der Charistikarier zu [10].

Bei aller Energie hat Patriarch Nikolaos das Charistikariat als solches nicht einfach in Frage gestellt. Genau das aber tat sein Kollege, der abgedankte Patriarch *Joannes Oxeites* von Antiocheia [11]. Er schreibt um die Zeit, in welche die Maßnahmen des Nikolaos fallen. Joannes verurteilt nicht nur den Mißbrauch der Institution, sondern die Institution selbst. Er weiß wohl, daß ursprünglich die Klöster davon Nutzen hatten und er spricht den Kaisern und Patriarchen, die früher die Institution, wenn nicht gefördert, so doch geduldet haben, den guten Willen nicht ab. Doch im jetzigen Zustand sieht er im Charistikariat eine Machenschaft des Teufels, genau so schlimm wie der Bildersturm; beide hätten ja nur ein Ziel: die Zerstörung des monastischen Lebens. Das Charistikariat, ob nun unter dieser Bezeichnung oder unter einer anderen, hat ohne Zweifel weiter bestanden, auch wenn die Klagen über den Mißbrauch weniger werden.

Wie es weiter um den sittlichen Zustand der Klöster bestellt war, kann zumeist nur aus jenen Akten abgelesen werden, die es mit Mißständen zu tun haben. Das positive Bild findet sich nur in den Darstellungen des mönchischen Ideals in asketischen Schriften und in der Hagiographie. Die „stabilitas loci" scheint, wie fast durch die ganze Geschichte des byzantinischen Mönchtums, nicht selten auf dem Papier geblieben zu sein. Immer wieder kann auch festgestellt werden, daß selbst Äbte ihre Klöster verunsicherten, indem sie aus irgendwelchen Gründen von ihrem Amt zurücktraten, um es nach einiger Zeit doch wieder zu begehren. Auch der Brauch, daß Mönche ohne Priesterweihe die Funktion von Beichtvätern ausüben, wobei offensichtlich die Initiative nicht selten weniger von ihnen als von denen ausging, welche Lossprechung suchten, muß hier und da vom Patriarchen verurteilt werden. In diese Regellosigkeit gehört es auch, wenn sich irgendwelche Kleriker ohne Einwilligung des Bischofs oder eines Abtes herausnahmen, einen Laien zum Mönch zu scheren und dergleichen mehr. Eine Gefahr für die Disziplin im Kloster selbst bildete aber nicht nur das Charistikariat, sondern auch mancher Bischof, der nach dem Verlust seiner Diözese in einem Kloster seinen Lebensunterhalt fand, hier wie ein Charistikarier hauste und sich über den Abt stellte. Joannes Oxeites selbst unterlag dieser Gefahr.

Nach großen geistlichen Führern, wie es in der vergangenen Epoche Symeon der Neue Theologe gewesen war, suchen wir in diesem Jahrhundert vergeblich. Wohl aber ist anzumerken, daß sich unter Berufung auf ihn schon jetzt auf dem Athos jene Gebetweise heimisch macht, die im Hesychastenstreit des 14. Jahrhunderts eine so große Rolle spielen wird. Im geistigen Leben der Zeit sind die Mönche kaum verwurzelt. Dies erklärt sich nicht nur allgemein aus dem Wesen des byzantinischen Mönchtums, sondern z.B. auf dem Gebiet der Theologie auf Grund der Wende zu

Heidelberg 1966, 150–165. 10 Das Prostagma (Dölger, Regest 1076) traf weitere Verfügungen: Neueintretenden Mönchen darf keine Vermögenseinlage abgefordert werden; Äbte, die dagegen verstoßen, sind abzusetzen, Charistikarier ihrer Kommende zu entheben. Der Patriarch hat das Recht, in seine Klöster auch Laien einzuweisen (solche Pfründen hießen ἀδελφᾶτα), vorausgesetzt, daß dadurch die „Esomonitate", d.h. für einzelne Mönche ausgeworfene Etatmittel, nicht geschmälert wurden. 11 P. Gautier, Réquisitoire du patriarche Jean

jener „präscholastischen" Denkweise, wie sie sich in den Debatten der großen Diakone der Hagia Sophia äußert, die den Mönchen sicher noch weniger entsprach als der konservativen Gruppe unter den Hierarchen. Auch in der weltlichen Wissenschaft ist der Zug zu größerer Rationalität, etwa auf philologischem Gebiet, und zugleich zu einem expansiveren Interesse an der Welt feststellbar, was den Mönchen ebenso wenig gelegen war. *Eustathios* von Thessalonike [12] beklagt denn auch diese mönchische Unfruchtbarkeit und wendet sich in einer scharfen Polemik dagegen. Vielleicht hatte er jene erwähnten staatlichen und kaiserlichen Stiftungen, Stadtklöster jedenfalls, im Auge, deren Bewohner, wie erwähnt, doch wohl eher als Rentner des Staates zu bezeichnen sind.

Verschafft man sich eine Übersicht über die zahlreichen Verleihungen von Grundbesitz und Immunitätsprivilegien an die Klöster seitens der Kaiser, so ist die Annahme berechtigt, daß schon im 12. Jahrhundert das Klostergut sich beträchtlich ausgeweitet haben muß. Gegenmaßnahmen schienen am Platz. Zwar gewährte Manuel I., vielleicht 1157, einer ganzen Reihe von Klöstern vor allem in der Nähe der Umgebung der Hauptstadt eine Garantie für den Besitz, den sie urkundlich nachweisen konnten [13]; ein Jahr später wurde dieser urkundliche Nachweis sogar erlassen. Die Güter sollten wie Staatsgüter behandelt und von der Gewalt der kaiserlichen Steuerbeamten eximiert sein. Zugleich aber verfügt der Kaiser, daß dieser damit festgelegte Besitzstand nicht überschritten werden dürfe [14]. Im Jahre 1176 schmälerte er allerdings diese Privilegien derart, daß nach Balsamon kaum etwas davon übrigblieb und die Steuerbeamten wieder freie Hand hatten [15]. Gelegentlich – wir wissen nicht wann – versuchte er den Klöstern klarzumachen, daß es nicht angehe, nach immer reicherem Grundbesitz zu streben [16]. Alexios II. hob allerdings die Einschränkungen des Jahres 1176 im Jahre 1181 wieder auf [17].

VI. Patriarchen und Kaiser in Nikaia

Quellen: Niketas Choniates, Historia, rec. J. A. van Dieten, Berlin 1975; Nicetae Choniatae orationes et epistolae, rec. J. A. van Dieten, Berlin 1972; Theodoros Skutariotes, Synopsis (= Anonymus Sathae), ed. K. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, VII, Venedig 1894; Georgii Acropolitae Opera I, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1903; Nicephori Gregorae Byzantina historia, rec. L. Schoepen I, Bonn 1829; A. Heisenberg, Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, 1–3, München 1922–23 (Neudruck in A. Heisenberg, Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte, London 1973); Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina, ed. A. Heisenberg, Leipzig 1896; A. Tăutu, Acta Honorii III et Gregorii IX, Vatikan 1950. – *Literatur:* A. Meliarakes, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Athen 1898; J. Lognon, L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée, Paris 1949; E. Gardner, The Lascarids of Nicaea, London 1912; E. Gerland, Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel, 2 Bde., Homburg 1905; D. M. Nicol, The despotate of Epiros, Oxford 1957; L. Stiernon, Les origines du despotat d'Epire, REByz 16 (1958) 90–126; V. Vasiliev, The foundation of the empire of Trebizond, Speculum 11 (1936) 3–37; W. Norden, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903 (Neudruck New York 1958); G. Fedalto, La chiesa latina in Oriente, 3 Bde., Verona 1973–1978; ders., Il patriarcato latino di Costantinopoli (1204–1261), Studia Pata-

d'Antioche contre le charisticariat, REByz 33 (1975) 77–132. **12** MPG 135, 729–909. **13** Dölger, Regest 1418. **14** A. a. O. 1419. **15** A. a. O. 1523. **16** A. a. O. 1537. **17** A. a. O. 1550.

vina 18 (1971) 390–464; J. Gill, The second encounter with the West: A.D. 1204–1453, Byzantium, an introduction, Oxford 1971, 111–134.

Angesichts der kaum zu verkennenden Absichten des Papstes *Innozenz III.*, die – selbst wenn die dogmatische Frage ausgespart werden sollte – dahin gingen, von der byzantinischen Hierarchie einen Eid totaler Obödienz zu bekommen, und darüber hinaus wohl als Fernziel die völlige Latinisierung als wünschenswert erachteten [1], vor allem aber angesichts der Willkür, welche die Orthodoxen in vielen Fällen selbst gegen den Willen des Papstes seitens der lateinischen neuen Herren im geistlichen Gewand erdulden mußten, war die Organisation des Widerstandes für die orthodoxe Kirche das Gebot schlechthin. Und wenn auch diese Kirche im vergangenen Jahrhundert da und dort nicht selten sich den politischen Unionswünschen ihrer Kaiser verweigert hatte, so konnte jetzt dieser Widerstand doch nur im vollen Einvernehmen mit einer politischen Vertretung der besiegten Griechen organisiert werden. Es mußte sich geographisch ein unabhängiges Zentrum bilden, das beide Pole, den kirchlichen und den politischen vereinigte. Ziel konnte nur die Wiedergewinnung Konstantinopels als des Symbols der orthodoxen Reichseinheit sein. Die „Symphonia" als Merkmal der politischen Orthodoxie bekam neuen Auftrieb. Die erste Frage war die nach einem neuen politischen Zentrum, nach einem orthodoxen Kaiser. Noch lebte Kaiser *Alexios III.*, der 1204 beim ersten Eindringen der Lateiner aus seiner Hauptstadt geflohen war. Er war bald in die Hände *Bonifaz' von Montferrat* gefallen, aber von seinem Vetter *Michael Angelos* in Epiros losgekauft worden, der sich von ihm wahrscheinlich eine Legitimation seiner eigenen Herrschaftsansprüche erhoffte. Später wich er zu den Seldschuken nach Ikonion aus und schürte den Widerstand gegen *Theodoros Laskaris,* der freilich bald seiner habhaft wurde und ihn in ein Kloster sperrte. Keine seiner Eskapaden empfahl ihn als Organisator eines konzentrierten Widerstandes gegen die Lateiner. Dagegen formierte sich ein selbständiges Staatsgebilde von einiger Dauer in und um *Trapezunt.* In den chaotischen Jahren um 1204 war es zwei Enkeln des Kaisers Adronikos I. Komnenos gelungen, sich dieser Gebiete zu bemächtigen, von wo aus sie weiter nach Innerkleinasien und zur Schwarzmeerküste in Richtung Westen vorstießen. Konstantinopel selbst lag ihnen wohl nicht ohne weiteres im Sinn. Und der Entfernung ihrer Hauptstadt von der Mitte der Ereignisse entsprach es, daß auch sie als Regeneratoren des byzantinischen Reiches nicht in Frage kamen. Wichtiger wurde der schon genannte Michael Angelos von Epiros, ein Illegitimus aus byzantinischem Adel, Vetter der Kaiser Isaak II. und Alexios III. Für kurze Zeit stand er im Dienste des Bonifaz von Montferrat, verließ diesen aber wieder, heiratete in den Provinzadel von Epiros und baute von den damit gewonnenen Domänen aus mit Energie ein ganzes Herrschaftsgebiet auf mit der Hauptstadt *Arta.* Das Land war zwar bei der „partitio imperii" an Venedig gefallen, aber da Venedig nur an den Küstenstädten, vor allem Dyrrhachion und Ragusa, und an den ionischen Inseln interessiert war, hatte Michael freie Hand, und gelegentlich verbanden sich die Venetianer mit ihm auch gegen lateinische Herren. 1210 überließen ihm die Venezianer das Territorium durch einen förmlichen Vertrag. Das wichtigste Zentrum aber wurde in der Folgezeit das bithynische *Nikaia* unter der Familie Laskaris. Ein *Konstantinos Laskaris*

1 W. de Vries, Innozenz III. und der christliche Osten, AHP 3 (1965) 87–126. Vgl. Innocentii III. ep. VIII, 55, MPL 215, 623–624: „... Translato ergo imperio necessarium, ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Judam in azymis sinceritatis et veritatis expur-

hatte schon bei der letzten Kaiserwahl in Konstantinopel im Jahre 1204, bei der das Los entschied, einen Anspruch auf das Kaisertum erworben, angesichts der politischen Lage aber auf Krönung und Insignien verzichtet[2]. In der nächsten Zeit mag er den Widerstand organisiert haben, aber er starb schon im Jahre 1205. Es war sein Bruder Theodoros Laskaris, der seine Ansprüche sich zunutze machte. Spätestens im Jahre 1205 ließ er sich von den Truppen, die er um sich gesammelt hatte, zum Basileus ausrufen. Als Schwiegersohn des ehemaligen Kaisers Alexios III. verfügte er über einige dynastische Legitimation, umso mehr als Alexios III. keinen Erben hatte, Alexios IV. schon tot und Alexios V., ebenfalls im Jahre 1204, von den Lateinern hingerichtet worden war.

Nach dem Fall der Hauptstadt hatte sich der Patriarch von Konstantinopel, *Joannes X. Kamateros,* in das thrakische Didymoteichos zurückgezogen, ohne förmlich abzudanken. Theodoros I. Laskaris, noch nicht gekrönt, suchte ihn zur Übersiedlung nach Nikaia zu bewegen. Aber Joannes lehnte ab, gab aber durch die Resignation Platz für eine neue Patriarchenwahl. Er starb noch im selben Jahr 1206[3]. In Konstantinopel wandte man sich an den lateinischen Kaiser Heinrich VI. um die Erlaubnis zu einer orthodoxen Patriarchenwahl. Der Kaiser lehnte nicht rundweg ab, machte aber die Unterwerfung unter den Papst und die Zustimmung Innozenz' III. zur Wahl zur Vorbedingung. Daraufhin wandte sich nun der konstantinopolitanische Klerus an den neuen Kaiser in Nikaia und bat um die Bestellung eines Patriarchen. Nichts konnte den Plänen Theodors besser entsprechen. Auch die politische Lage war nicht ungünstig, da Theodoros inzwischen ein erstes politisches Arrangement mit Kaiser Heinrich geschlossen hatte. So lud er die Prälaten ein, zur Karwoche 1208 zur Patriarchenwahl nach Nikaia zu kommen, auch der hohe Klerus der Sophienkirche erhielt eine Einladung, und es scheint nicht ausgeschlossen, daß einige davon der Einladung Folge leisten konnten. Gewählt wurde *Michael Autorianos* (1208–1214). Theodoros hatte damit einen Coronator gewonnen, und schon wenige Tage später krönte ihn der neue Patriarch zum Autokrator der Römer[4].

Aber genau wie für Theodoros stellte sich nun auch für den Patriarchen die schwierige Aufgabe, über den kleinen Bereich des nikänischen Staates hinaus etwas von der alten imperialen Geltung wiederzuerlangen. Tatsächlich geht die militärische Expansion der Kaiser immer wieder Hand in Hand mit der Ausweitung der patriarchalen Autorität. Zunächst besiegelte der Patriarch die neue „Symphonia" mit einem Rundschreiben an die Truppen des Kaisers, in dem er sie ermahnt, tapfer für das Reich und das „Volk Gottes" zu kämpfen, und denen, die dabei fallen, einen vollen Ablaß ihrer Sünden gewährt[5]. Auf Verlangen des Kaisers bestätigt sodann ein Synodaltomos die legitimen Rechte des Kaisers und seiner Familie. Auch die Suffraganbischöfe werden veranlaßt, diesen Tomos als Zeichen ihrer Treue zum neuen Kaiserhaus zu unterschreiben[6].

So viel zu sehen ist, hatte der Patriarch mit der Anerkennung seines Primats seitens der Kirchen des großkomnenischen Staates in Trapezunt kaum Schwierigkeiten, da noch dazu Theodoros I. bereits im Jahre 1214 die Expansionsgelüste der

gato fermento veteri epuletur". 2 D. Sinogowitz, Über das byzantinische Kaisertum nach dem 4. Kreuzzug, 1204–1205, ByzZ 45 (1952) 345–356 und P. Wirth im Vorspann zu Dölger, Regest 1668 a. 3 Grumel, Regest 1202; P. Wirth, Zur Frage eines politischen Engagements Patriarch Joannes' X. Kamateros nach dem vierten Kreuzzug, ByF 4 (1972) 239–252; Dölger, Regest 1671. 4 Dölger, Regest 1676 a und b; dazu Heisenberg, Neue Quellen II, 5–12. 5 Laurent, Regest 1205. 6 Laurent, Regest 1206 und

dortigen Herrscher zum endgültigen Stillstand gebracht hatte. Erst im Jahre 1261 scheinen gewisse Autonomiebestrebungen bescheidener Natur zum Durchbruch gekommen zu sein[7].

Anders war die Lage in Epiros. Die ehrgeizigen Pläne des Michael Angelos, die gegen Nikaia gerichtet waren, fanden bei seinem Episkopat, insbesondere beim Metropoliten *Joannes Apokaukos* von Naupaktos und bei *Georgios Bardanes* von Kerkyra volles und ehrgeiziges Verständnis; der politischen Selbständigkeit entsprach ein gewisses kirchliches Unabhängigkeitsstreben[8]. Virulent wurden diese Fragen allerdings erst unter Patriarch *Germanos II.* (1223–1240) und unter dem Nachfolger Michaels, seinem Halbbruder *Theodoros Angelos,* der zunächst Theodoros Laskaris die Treue geschworen hatte, dann aber nach Epiros ausgewichen war, wo er 1215 die Nachfolge Michaels antrat. Seine Erfolge waren erstaunlich. Zunächst gelang es ihm, den neuen lateinischen Kaiser Pierre de Courtenay gefangen zu setzen. Im Jahre 1224 vernichtete er mit der Einnahme der Stadt Thessalonike den Kreuzfahrerstaat des Bonifaz von Montferrat, nachdem er sich vorher den Bulgaren gegenüber abgesichert hatte. Jetzt nahm er den kaiserlichen Purpur an und ließ sich durch den Erzbischof von Ohrid, *Demetrios Chomatenos*[9], salben und krönen, einen Erzbischof, der sich um Nikaia kaum kümmerte, der sich aber im Gegensatz zu den Epiroten auf alte Autokephalie-Privilegien berufen konnte. Chomatenos nannte sich zwar nicht Patriarch, betrug sich jedoch wie ein solcher. Nikaia konnte jedenfalls auf keine Anerkennung durch Ohrid rechnen. Vorher suchte der Vorgänger des Patriarchen Germanos II., *Manuel I.* (1217–1222), in Epeiros Fuß zu fassen und zu einer panorthodoxen Synode in Nikaia einzuladen, auf welcher die Richtlinien für das Verhältnis gegenüber der lateinischen Kirche festgelegt werden sollten. In Arta aber kümmerte man sich wenig um solche Pläne. Theodoros versuchte vielmehr seinen Episkopat zu veranlassen, von sich aus eine autonome epirotische Kirche zu konstituieren. Dies lehnten die Bischöfe zwar ab, aber es kam ein Kompromiß zustande, wonach man sich in Nikaia um die Anerkennung der kirchlichen Autonomie bemühen würde. Germanos II. sagte Nein und es kam zum Bruch; der Name des Patriarchen wurde in Epiros nicht mehr kommemoriert. Zu diesem Affront kam derjenige, den die Krönung Theodoros' durch Chomatenos bedeutete. Germanos machte dem Erzbischof die schwersten Vorwürfe und bezichtigte ihn schismatischer Absichten. Zugleich ordnete er einen „Exarchen" nach dem Westen ab, der die Verhältnisse überprüfen sollte[10]. Theodoros Angelos selbst wurde aufgefordert, den Purpur wieder abzulegen, da es nicht zwei Kaiser geben könne[11]. Theodoros folgte dieser Aufforderung zwar nicht, aber schließlich setzte er sein Glück selbst aufs Spiel. Er brach seinen Vertrag mit den Bulgaren, wurde vom Zaren besiegt, gefangengenommen und geblendet. Die wichtigsten seiner Eroberungen gingen für seinen Nachfolger *Manuel* verloren. Manuel verzichtete auf den Kaisertitel und machte 1332 auch seinen und seiner Kirche Frieden mit Nikaia[12].

1207. 7 LAURENT, Regest 1351. 8 M. WELLNHOFER, Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos, Freising 1913; zu Bardanes vgl. J.M. HOECK – R.J. LOENERTZ, Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole, Ettal 1965, 117–125 und passim; R.-J. LOENERTZ, Lettre de Georges Bardanès, métropolite de Corcyre, in: DERS., Byzantina et Franco-Graeca, Rom 1970, 467–502; A.D. KARPOZILOS, The ecclesiastical controversy between the kingdom of Nicaea and the principality of Epiros (1217–1233), Thessalonike 1973. 9 Zu Chomatenos: BECK 708 ff.; B. ZLATARSKI, Prima Justiniana im Titel des bulgarischen Erzbischofs von Achrida, ByzZ 30 (1929) 484–489; D. RUŽIĆ, Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche, Jena 1893. 10 LAURENT, Regest 1222–1224. 11 LAURENT, Regest 1239. 12 Patriarch Germanos II. fordert auch

Joannes Apokaukos hatte schon 1230, als er in bulgarische Gefangenschaft geriet, seinen Stuhl räumen müssen. Mit dem Friedensschluß von 1232 waren allerdings die Verstimmungen nicht ausgeräumt, und die Exarchen der nizänischen Patriarchen haben im Epiros jeweils nur zeitweise Erfolg.

Daß der Erzbischof Demetrios Chomatenos den Patriarchen von Nikaia so ablehnend gegenüberstand und seine Vorwürfe jeweils ärgerlich zurückwies, geht auf alte Differenzen zurück. Die Autonomiebestrebungen der nationalen slavischen Kirchen, die bisher fest an den konstantinopolitanischen Patriarchat gebunden waren, hatte schon in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts Fortschritte gemacht. 1204 erhielten sie besonders starke Auftriebe. Dies gilt zunächst für Serbien und seine Kirche. *Stephan* der „Erstgekrönte" hatte zwar die Königskrone 1217 aus der Hand päpstlicher Legaten entgegengenommen – dazu zwangen ihn wohl Auseinandersetzungen vor allem mit Ungarn –, aber eine kirchliche Unterstellung unter Rom konnte und wollte er seinem Volk doch nicht zumuten. Bisher unterstand seine Kirche dem Patriarchat von Konstantinopel, die niedrigere Instanz aber war Ohrid gewesen, also Chomatenos. Es dürfte das politische Mißtrauen gegen die Allianz Bulgarien – Epiros gewesen sein, das den serbischen König bewog, nach der Autokephalie seiner Kirche zu streben, sie aber nicht von Ohrid, sondern von Nikaia absegnen zu lassen [13]. Die byzantinischen Patriarchen standen solchen Ansinnen zumeist ablehnend gegenüber, und vielleicht hat der Patriarch *Theodoros II. Eirenikos* (1214–1216) ähnlich gedacht. Aber Theodoros Laskaris hat wohl Druck ausgeübt und konnte die Synode überzeugen, daß eine moralische Deckung im Rücken der Bulgaren wünschenswert war zu einem Zeitpunkt, da es schien, als könne Konstantinopel erobert werden, vorausgesetzt daß die Bulgaren abgelenkt werden könnten. Jedenfalls wählte die Synode in Nikaia im Jahre 1220 den Bruder des Serbenkönigs, *Savas*, zum Erzbischof von Peč und gewährte ihm die gewünschte Autokephalie, trotz des Widerspruchs seitens Ohrids [14].

Noch standen die Bulgaren außerhalb des nizänischen Sprengels. Und Hoffnungen auf ihren Wiedergewinn erwiesen sich geraume Zeit als vergeblich. Mit der Gründung des zweiten bulgarischen Reiches bildete sich auch ein neues kirchliches Zentrum heraus, das sich von Ohrid trennte: die Stadt *Trnovo*. Vielleicht bekam es schon 1186 einen Erzbischof. Dieser bekam schließlich vom Papst im Rahmen seiner Balkanpolitik den Titel eines Primas, nannte sich aber selbst Patriarch. Zwar hatte Zar *Kalojan* († 1207) eine Union mit Rom abgeschlossen, aber sie war im Volk nicht durchzusetzen. Neue Schwierigkeiten des Zaren mit dem lateinischen Kaisertum nach 1230 brachten eine Annäherung zwischen Nikaia und den Bulgaren zustande. Aber der Wunsch nach einem eigenen Patriarchen blieb, und so erbat sich Patriarch Germanos II., wohl wiederum unter kaiserlichem Druck, ein Votum der übrigen Patriarchen zur Sache [15]. Dieses fiel offenbar positiv aus und so bekam Trnovo 1235 den Patriarchentitel verliehen, allerdings mit der Einschränkung, daß

ihn auf, den Purpur abzulegen. LAURENT, Regest 1254. 13 S. STANOJEVIĆ, Der hl. Sabas und die Selbständigkeit der serbischen Kirche (serb.), Glasnik der serb. Akademie 161, Drugi Nazred 83 (1934) 199–251; N. RADOJČIĆ, Der hl. Sabas und die Autokephalie der serbischen und bulgarischen Kirche, a.a.O. 179, 91 (1938) 175–258; G. OSTROGORSKY, La lettre de Démétrius Chomatianos à saint Sabbas, Svetosavski Zbornik 2 (1938) 91–113. 14 LAURENT, Regest 1225 (unter Patriarch Manuel I.). 15 LAURENT, Regest 1282; DÖLGER, Regest 1744; S. STANOJEVIĆ, St. Sabas und die Proklamation des bulgarischen Patriarchats (serb.), Glasnik der serb. Akademie 156 (1933) 171 ff.; I. TARANIDIS, Byzantino-bulgarian ecclesiastical relations during the reigns of Joannis Vatatzis and Ivan Asen II up to the year 1235, Cyrillo-

der ökumenische Patriarch nach wie vor zu kommemorieren und die gewohnten Abgaben zu entrichten seien.

Selbstverständlich bedeuteten diese Autokephalien eine Einbuße für die unmittelbare Jurisdiktion des Patriarchen. Andererseits aber brachten sie eben doch einen engeren Zusammenschluß der Orthodoxie mit sich, die in den letzten Dezennien von Rom aus nicht ungeschickt umworben worden war.

Den orthodoxen Klerikern und Gläubigen im unmittelbaren Herrschaftsbereich der Lateiner konnten die Patriarchen freilich nur moralische Hilfe zuteilwerden lassen. In Abständen schicken sie Zirkulare nach Konstantinopel, um sie zur Treue im Glauben zu mahnen und vor Häresien – nicht nur der der Lateiner – zu warnen; sie geben den Rat, sich auf keine theologischen Kontroversen einzulassen usw. Auf der fernen Insel *Kypros,* wo die Lusignans herrschten, versuchte man nachdrücklich, die griechische Kirche unter römische Obödienz zu bringen. 1211 gibt es dort bereits einen lateinischen Erzbischof mit drei Suffraganen, daneben aber auch immer noch einen griechischen Erzbischof, der, offenbar um sein Ansehen zu erhöhen, sich von der Synode in Nikaia bestätigen ließ, obwohl Kypros sonst auf seine alte Autokephalie pochte [16]. Doch auf Anordnung des Papstes *Honorius III.* vom Jahre 1222 mußte dieser Erzbischof weichen und die verbliebenen Bischöfe mußten sich dem lateinischen Erzbischof unterordnen. Die Angelegenheit kam immer wieder vor den Patriarchen, der mit seiner Synode nicht recht wußte, wo angesetzt werden könnte. Gelegentlich empfahl er finanzielles Entgegenkommen, also wohl die Zahlung von Investitursporteln oder dgl. [17]. Der Erzbischof von Kypros verbat sich schließlich beim Kaiser Joannes III. Vatatzes jede Einmischung seines Patriarchen [18]. Doch vielleicht kam damals ein Agreement zwischen dem Kaiser und den Lusignans zustande, wonach man sich auf Kypros damit begnügte, daß die griechischen Bischöfe dem Lateiner den Obödienzeid schworen. Der Patriarch mußte Oikonomia walten lassen und diese Regelung wohl hinnehmen.

Trotz dieser wechselnden Bemühungen der orthodoxen Kirche, sich zu konsolidieren und ihren Jurisdiktionsbereich auszudehnen, diktierten die politischen Ambitionen der nizänischen Kaiser immer wieder Kontaktnahme mit den Staaten der Kreuzfahrer auf griechischem Boden. Dabei tauchte aber auch immer wieder die Frage nach einer Union mit der lateinischen Kirche auf, teils taktisch ins Spiel gebracht, teils auch aus gesamtpolitischen Erwägungen heraus. Wenn sich Theodoros I. Laskaris schon vor seiner Krönung an Papst Innozenz III. wandte [19], so ging es allerdings im günstigsten Fall nur um eine Intervention des Papstes beim lateinischen Kaiser, um eine vorläufige Grenzziehung zu ermöglichen. Eine Kontaktnahme in religiösen Fragen von einiger Bedeutung erfolgte erst anläßlich der Legation des Kardinals *Pelagius* (1214–1215), die allerdings bei den Orthodoxen Konstantinopels sehr böses Blut gemacht hat. Wer den Obödienzeid nicht leistete, wurde eingekerkert, Kirchen wurden geschlossen usw. Ein Konflikt mit dem sehr viel verständnisvolleren lateinischen Kaiser Heinrich bahnte sich an, der sich gern damit begnügt hätte, wenn die orthodoxe Geistlichkeit nach Vollendung der Liturgie ein „ad multos annos" auf den Papst ausgebracht hätte [20]. 1214 trat der Legat durch Abgesandte mit Nikaia in Verbindung, wo allerdings auch Vertreter des konstanti-

Methodianum 3 (1975) 28–52. 16 So Erzbischof Esaias im Jahre 1209; vgl. Laurent, Regest 1210; K. Chatzipsaltes, Σχέσεις τῆς Κύπρου πρὸς τὸ ἐν Νικαίᾳ βυζαντινὸν κράτος, Κυπριακαὶ Σπουδαί 28 (1964) 135–168. 17 Laurent, Regest 1234. 1250. 1252. 18 K. Chatzipsaltes, Κυπριακαὶ Σπουδαί 15 (1951) 78–81. 19 Dölger, Regest 1677. 20 J. M. Hoeck – R.-J. Loenertz, Nikolaos-Nektarios 54 ff. 21 Heisen-

nopolitanischen Klerus und Klosterwesens ihre Klagen gegen Pelagius vorbrachten. Trotzdem schickte der Kaiser den Metropoliten *Nikolaos Mesarites* von Ephesos mit den Abgesandten des Pelagius nach Konstantinopel, um dort über die Differenzen zu verhandeln. Mesarites hat uns über seine Mission einen aufschlußreichen Bericht hinterlassen[21]. Nach Beilegung protokollarischer Animositäten brachte Mesarites die griechischen Beschwerden über die Behandlung der Orthodoxen durch Pelagius vor. Dieser machte ein Ende vom Abschluß einer Union abhängig. Dann sprach man noch über die leidige Frage der Azymen, natürlich ohne Erfolg – und dabei blieb es. Mit Begleitern des Pelagius kehrte Mesarites heim. Dort verhandelten diese mit dem Kaiser, während Mesarites jetzt die Frage nach dem Primat des Papstes und dem Filioque auf den Tisch brachte – auch dies ohne Ergebnis. Der Kaiser hatte mehr erwartet, aber auch in der jetzigen politischen Lage war die Kirche nicht ohne weiteres bereit, liebgewordene Positionen der Politik zu opfern. In Rom aber war man sicher, mit dem lateinischen Kaiserreich ein Druckmittel zu besitzen, mit dem sich auch in Zukunft würde Unionspolitik machen lassen.

Realistischere Grundlagen für eine solche Politik auf beiden Seiten ergaben sich erst unter Kaiser *Joannes III. Vatatzes* (1222–1254). Daß der Kaiser seinen Patriarchen Germanos im Jahre 1232 veranlaßte, wegen einer Union in Rom vorzufühlen, ergab sich aus der Zwangslage, in welcher er sich befand, als *Jean de Brienne,* ein berühmter und erfolgreicher Krieger, als Vizekaiser für den jungen *Balduin II.* mit Truppen in Konstantinopel eintraf. Der Brief des Patriarchen fiel allerdings nicht gerade herzlich und erst recht nicht allzu devot aus, auch wenn einige Ansätze zur Verständigung nicht fehlten[22]. Trotzdem schickte Papst *Gregor IX.* (1227–1241) einige Dominikaner und Franziskaner, die 1234 in Nikaia eintrafen. Sie verhandelten zunächst mit dem Patriarchen und dann in Nymphaion mit einer größeren Versammlung, an der auch der Kaiser teilnahm. Doch wiederum kam es zu keiner Einigung, obwohl sich der Kaiser selbst öfter ins Mittel legte[23]. Der wichtigste Gegner einer Verständigung war wohl der Theologe *Nikephoros Blemmydes,* dessen dogmatische Ansichten vielleicht von denen der Lateiner nicht allzu fern lagen, der aber trotzdem von einer Union nichts wissen wollte. Die Legaten reisten nach Konstantinopel zurück, und als sie – wohl auf Drängen des Kaisers – eingeladen wurden, doch noch einmal zu kommen, erteilten sie eine Absage. Dafür verfaßte die Synode jetzt zwei dogmatische Dokumente, zur Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes und zu jener der Azymen, die keinen einzigen Abstrich von der konservativen byzantinischen Position erkennen lassen[24].

Erst der Nachfolger Gregors IX., Papst *Innozenz IV.* (1243–1254), scheint klar erkannt zu haben, daß die Ostpolitik Innozenz' III. zum Scheitern verurteilt war. Konstantinopel im lateinischen Besitz war längst keine mächtige Position mehr, sondern angesichts der nizänischen und epirotischen sowie bulgarischen Expansion eher eine Belastung. Es verschlang ungeheure Subsidien, welche dem Papst im Kampf gegen den Hohenstaufen *Friedrich II.* viel wichtiger gewesen wären. Dieser Hohenstaufe hatte sich inzwischen sogar mit dem byzantinischen Kaiser verbunden[25]. Das lateinische Kaiserreich war ihm ein Dorn im Auge, da er in ihm nichts

BERG, Neue Quellen III (Edition und Kommentar). 22 LAURENT, Regest 1256. 23 LAURENT, Regest 1267 ff. mit Angaben über die Editionen der verschiedenen Berichte und Dossiers. Verfasser der Stellungnahme der Synode vom 25. I. 1234 ist Nikephoros Blemmydes, hrsg. von P. CANART, OrChrPer 25 (1959) 319–325; Bericht der päpstlichen Legaten bei MANSI XXIII, 286–290. 24 LAURENT, Regest 1273. 1274. 25 S. BORSARI, Federico II e l'Oriente

anderes als einen verlängerten Arm des Papstes sah. So ergreift denn der Papst selbst die Initiative zu neuen Unionsgesprächen mit Nikaia. 1249 schickt er den Minoritengeneral *Johannes von Parma*, der allerdings nicht nur über die Union verhandeln, sondern Kaiser Joannes III. auch von seinem Bündnis mit Friedrich II. abbringen soll. Der Kaiser will zwar die Union, nicht aber den Bruch mit Friedrich II. Gesandte, die er nach Rom schickt, werden deshalb von Friedrich II. zurückgehalten. Erst nach dem Tode Friedrichs 1250 können die Verhandlungen mit dem Papst wieder in Gang gebracht werden. Im Jahre 1254 treffen die Metropoliten von Kyzikos und Sardeis beim Papst ein mit Schreiben des Kaisers und des Patriarchen. Das Angebot des Kaisers an den Papst[26] war außerordentlich hoch. Nicht nur sollte der päpstliche Primat durch die Aufnahme und Akklamation des Papstnamens in die Diptychen deklariert werden, Rom sollte auch die höchste richterliche Instanz für den orthodoxen Klerus darstellen; das päpstliche Dekretalenrecht wird anerkannt, soweit es den Konzilien und Kanones nicht widerspricht, und der Papst soll den Vorsitz auf den ökumenischen Konzilien einnehmen und vor dem Kaiser unterzeichnen. Nur die Filioquefrage wurde ausgeklammert, d.h. das Votum des Papstes abgewartet. Die Gegenleistung, die der Kaiser verlangte, war die Rückgabe Konstantinopels, die Entfernung des lateinischen Patriarchen und die Widereinsetzung des byzantinischen Patriarchen in Konstantinopel. Das Schreiben des Patriarchen betonte in Kürze dieselben Punkte, allerdings weniger in der Form eines Angebotes als vielmehr eines Verhandlungsthemas. Doch stattete er die Abgesandten offenbar mit aller Vollmacht zu einem Abschluß aus[27].

Der ganze Vorgang ist deshalb von so großer Bedeutung, weil seit langen Jahrzehnten Kaiser und Patriarch zum erstenmal in der Unionsfrage mehr oder weniger dieselbe Linie einschlagen und gemeinsam vorgehen, aber auch weil die Vorschläge nicht mehr in vagen Bereitschaftserklärungen bestehen, sondern ins Konkrete gehen. Unrealistisch von byzantinischer Seite war das Angebot aber doch nicht, d.h. Kaiser und Patriarch konnten hoffen, daß ihre Gläubigen und Kleriker auf diese Linie einschwenken würden. Der Papst als höchste Appellationsinstanz – hier konnte man sich unschwer auf die Gegebenheiten der frühen und der mittelbyzantinischen Geschichte berufen. Und die Anerkennung des Primats in Form der Aufnahme in die Diptychon unterschied sich beträchtlich von den strengen Obödienzeiden feudalistischen Gepräges, welche die geistlichen Herren bisher im lateinischen Kaiserreich verlangt hatten. Die Ablehnung allzu eingehender Dekretalen des Papstes aber war mit Hilfe der Klausel, daß nichts den Kanones und Konzilien widersprechen dürfe, nicht unmöglich; denn gemeint waren sicherlich die griechischen Konzilien und die griechischen Kanones, d.h. die Disziplin der eigenen Kirche. Der realistische Politiker, der Innozenz IV. war, sah sicher ein, daß hier ein Optimum erreicht war, mit dem sich auch die Päpste des früheren Mittelalters gern zufriedengegeben hätten. Konstantinopel, das lateinische Reich, das nicht leben konnte und nicht sterben wollte, lag ihm nicht am Herzen. Freilich konnte er die Auslieferung an die Griechen nicht vom grünen Tisch aus dekretieren. Er versprach dem Kaiser, eine Verständigung mit dem lateinischen Kaiser herbeizuführen, notfalls als Schiedsrichter zu wirken und dabei sich ernsthaft und nachdrücklich der Interessen der Byzantinern anzunehmen. Auch der byzantinische Patriarch sollte wieder in seine alten Rechte eingesetzt werden. Freilich schlug Innozenz IV. vor, den lateinischen Patriarchen zu belassen, jedoch nur für die Katholiken auf byzantinischem Boden. Was das Filioque

bizantino, RSI 63 (1951) 279–291. 26 Dölger, Regest 1816a. 27 Laurent, Regest

angehe, so sollten die Griechen das Credo nach wie vor ohne diesen Zusatz zu singen berechtigt sein, wenn sie nur im übrigen den Glauben der Lateiner an die Trinität teilten.

Doch so hoffnungsvoll die Situation auch war – noch im selben Jahr starben sowohl der Papst wie auch der byzantinische Kaiser, bevor ein Vertrag abgeschlossen werden konnte.

Papst *Alexander IV.* (1254–61)[28] scheint das Angebot seines Vorgängers bei Kaiser *Theodoros II. Laskaris* (1254–1258) erneuert zu haben. Aber Theodoros ließ die päpstlichen Legaten schon unterwegs abfertigen, ohne auf das Angebot einzugehen. Sein Vater war Realpolitiker gewesen, Theodoros verstand sich wohl mehr als Gelehrten und Theologen, der gerade die dogmatischen und rituellen Punkte selbstherrlich dekretieren wollte. Wahrscheinlich war auch der neue Patriarch *Arsenios* (1254–1260) kein Freund der Union. Und die Hauptstadt Konstantinopel würde ohnedies bald in die Hände der Byzantiner fallen, die bereits in ihrem Vorfeld operierten. Doch trotz dieses Debakels bleiben die vorgesehenen Regelungen von 1254 bedeutsam genug. Im Grunde bilden sie das Vorbild für den Abschluß, der im Jahre 1274 in Lyon getroffen wurde.

Jedenfalls schrieb Arsenios an den Papst, der Kaiser allein sei in der Lage, die anstehenden Probleme zu entscheiden, und er, der Papst, möge sich an ihn (und offenbar nicht an den Patriarchen) halten[29].

Von der nizänischen Epoche, die vollauf beschäftigt war mit der Erhaltung der orthodoxen Kirche und ihrer Organisationsformen und Riten, ihrem Glauben und ihrer Hierarchie gegenüber den neuen lateinischen Herren, aber auch in der Auseinandersetzung zwischen den membra disiecta des Griechentums der Zeit, sind wohl keine großen theologischen Leistungen zu erwarten[30]. Daß die Auseinandersetzung mit den lateinischen Forderungen die Hauptrolle spielte, ist jetzt verständlich. *Joannes Mesarites,* der ältere Bruder des schon genannten Nikolaos Mesarites, früher Staatsbeamter und seit geraumer Zeit Mönch, blieb nach der Katastrophe von 1204 in der Hauptstadt. Er ist der Polemiker der ersten Stunde, in der die Klage über dem Argument steht. Er vertrat die Beschwerden der Griechen nicht nur gegenüber dem Legaten *Petrus* 1204 und dem Kardinal *Benedikt* und dem neuen lateinischen Patriarchen *Thomas Morosini* 1206, sondern in Briefen auch gegenüber dem Papst selbst. In seinen Spuren, zuerst als Referendar des nizänischen Patriarchen und dann als Metropolit von Ephesos, wandelt sein Bruder *Nikolaos* († um 1220). Auch Patriarch Germanos II. ließ es nicht bei seinem Brief an den Papst bewenden, sondern nahm auch in eigenen Abhandlungen Stellung zu den Differenzen. Einen Dogmatiker stellt auch jenes epirotische Griechenland, das dem Patriarchen von Nikaia so viele Schwierigkeiten bereitete. Es ist *Georgios Bardanes,* der 1219 Metropolit von Kerkyra wurde († ca. 1240). Die Edition seines Briefcorpus könnte uns wertvolle Aufschlüsse über das Kirchenleben in seinem Landesteil geben. Kurioserweise sei er hier genannt als der Entdecker einer weiteren Häresie der Lateiner: 1231 als Gast bei dem Abt *Nektarios* in Casole bei Otranto hatte er einen Disput mit einem Franziskaner, der ihn mit der lateinischen Lehre vom Fegefeuer bekannt machte, die er für völlig unorthodox hielt. Seit dieser Zeit wird im Dossier der Antilatina, wenn auch mit einiger Lässigkeit, diese Lehre den Lateinern zum Vorwurf gemacht[31].

1319. 28 F. SCHILLMAN, Zur byzantinischen Politik Alexanders IV. RQ 22 (1908) 108 ff. 29 LAURENT, Regest 1332. 30 Allgemeine bibliographische Angaben zu den im Folgenden genannten Theologen bei BECK 663 ff. 31 M. RONCAGLIA, Georges Bardanès,

Wichtiger als Bardanes erscheint mir sein Gastgeber *Nektarios* (Nikolaos) *von Hydrus* (Otranto). Wir finden ihn zwischen 1205 und 1215 in der Begleitung der päpstlichen Legaten Benedikt und Pelagius in Konstantinopel und zeitweise auch am Hof von Nikaia. Obwohl im Dienste der Kurie stehend, war er ein überzeugter „Photianer", der in verschiedenen „Syntagmata" seinen dogmatischen Standpunkt unumwunden zum besten gab[32].

Wichtig auch für die Mitte des Jahrhunderts ist der selbstbewußte Abt *Nikephoros Blemmydes* († ca. 1272), in einer ärmlichen Zeit doch wohl einer der Gebildetsten. Über seine Beteiligung an den Gesprächen mit den Abgesandten des Papstes war schon die Rede. Er hat seinen Standpunkt noch in weiteren Schriften niedergelegt, sich auch zu Fragen der Moral und Mönchsaskese geäußerst und gelegentlich den Kaiser selbst in einem Pamphlet angegriffen, wie er denn überhaupt von einer erstaunlichen Empfindlichkeit und Selbsteinschätzung war[33]. Sein Schüler, Kaiser *Theodoros II. Laskaris,* hat von ihm nicht viel, wohl aber die Liebe zur Schriftstellerei eingeimpft bekommen. Schon als Kronprinz begann er mit der Feder: sein Thema war die Kontroverstheologie ebenso gut wie moralische Abhandlungen, philosophische Versuche und dergleichen. Sogar der Ansatz zu einer Systematik ist zu verzeichnen, den er in seinem Werk „Christliche Theologie" unternommen hat.

Erwähnenswert ist, daß mit dem Erzbischof von Ohrid, *Demetrios Chomatenos,* die große Kanonistik des 12. Jahrhunderts einen Fortsetzer findet. Er selbst erzählt, daß er als junger Mann in Konstantinopel Umgang mit den dortigen Kanonisten gehabt habe. Er wurde dann Chartophylax von Ohrid und schließlich 1217 Erzbischof. Seine Haupttätigkeit als Kanonist bestand in der Beantwortung von Rechtsfragen, die an ihn gerichtet wurden oder deren Adressaten er fingiert. Wir kennen davon an die 60, z.T. an einen befreundeten Bischof gerichtet, zum Teil an den Serbenkönig Stephan usw. Er hat aber auch Abhandlungen genereller Natur, zum Teil auch über rituelle und dogmatische Fragen verfaßt.

VII. Die Kirche unter den frühen Palaiologen

Quellen: Georgii Pachymeris De Michaele et Andronico Palaeologis, ed. I. Bekker, Bonn 1835; Nicephori Gregorae Byzantina historia, ed. L. Schopen, Bonn 1829–1830 (Bd. I–II.) Niceph. Gregorae ... libri postremi (III.), ed. I. Bekker, Bonn 1855; Imperatoris Michaelis Palaeologi De vita sua, ed. H. Grégoire, Byzantion 29/30 (1959/60) 447–476; Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί, ed. S. Eustratiades, Alexandreia 1910 (S.-Druck aus der Zeitschr. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1908–1910); The correspondence of Athanasius I, patriarch of Constantinople, ed. A.-M. Maffry Talbot, Washington 1975; A. Tăutu, Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X, Vatikan 1953. – *Literatur:* D. J. Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus and the West, Cambridge, Mass. 1959 (Neudruck 1973); U. V. Bosch, Kaiser Andronikos III. Palaiologos, Amsterdam 1965; E. Dade, Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Rahmen der abendländischen Politik 1261 bis etwa 1310, Jena 1938; G. Georgiades-Arnakes, Οἱ πρῶτοι Ὀθωμανοί, Athen 1947; M. Viller, La question de l'union des églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, RHE 17 (1921) 261–305. 515–532; 18 (1922) 20–60; St. Runciman, The Sicilian vespers, Cambridge 1958; B. Moeller, Spätmittelalter, Die Kirche in ihrer Geschichte II H, Göttingen 1966; Sp. Vryonis, The decline of medieval hellenism in Asia

métropolite de Corfou, et Barthélemy de l'ordre franciscain, Rom 1953. 32 Hoeck–Loenertz (siehe oben Anm. 8). 33 Wichtig seine Autobiographie ed. A. Heisenberg, Nicephori Blemmydae curriculum vitae, Leipzig 1896.

Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century, Berkeley, Los Angeles, London 1971; W. NORDEN, Das Papsttum und Byzanz, Berlin 1903; D. M. NICOL, The last century of Byzantium, 1261–1453, London 1972; B. ROBERG, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon, Bonn 1964.

1. Reichsverteidigung, dynastische Politik und Union

Mit der Wiedereroberung Konstantinopels im Jahre 1261 und dem kläglichen Ende des lateinischen Kaiserreichs schien alles, was man sich sechzig Jahre in Nikaia ersehnt hatte, wiederum Wirklichkeit geworden zu sein. Wieder residiert ein griechischer Kaiser in der alten Residenzstadt, und wieder nimmt der Patriarch der orthodoxen Kirche den Sitz in derselben Stadt ein, den ihm bisher ein Patriarch von des Papstes Gnaden streitig gemacht hatte. Aber der Erfolg war zu teuer erkauft, politisch, weil er den Kaiser zu einer Art Großmachtpolitik zwang, der die Mittel des Reiches nicht mehr gewachsen waren, und kirchlich, weil er für Jahrzehnte den inneren Frieden kostete. Die Ursache für diese Wirren liegen gerade bei dem, dem der politische Erfolg von 1261 zu verdanken war, d.h. beim Kaiser *Michael VIII. Palaiologos* (1259–1282), der als Usurpator auf eine Opposition stieß, wie sie in vergleichbarem Ausmaße kein bisheriger byzantinischer Usurpator erlebt hatte. Die Verhältnisse zu entwirren, ist nicht leicht, weil dynastische Vorlieben, praktische politische Interessen und kanonistische Vorwände zu einem dichten Netz verwoben sind.

1258 war Kaiser Theodoros II. Laskaris gestorben, nachdem er vorher den verhaßten *Georgios Muzalon* zum Vormund seines achtjährigen Sohnes und Erben *Joannes IV. Laskaris* eingesetzt hatte. Gehaßt wurde Muzalon nicht nur von den aristokratischen Familien, die in ihm einen lästigen Parvenu sahen, sondern zum Teil auch von Leuten der Kirche, die ihn für manche Willkürmaßnahme des verstorbenen Kaisers verantwortlich machten. Führer der Opposition war der General Michael Palaiologos, der sich in den vorausgegangenen Jahrzehnten so manche Illoyalität gegenüber den Laskariden hatte zuschulden kommen lassen. Muzalon und seine Gruppe wurden bereits im September 1258 anläßlich der Trauerfeiern für den verstorbenen Kaiser ermordet, und Michael Palaiologos wurde wohl zurecht der Mitschuld verdächtigt. Trotzdem wurde er gegen den Widerstand der Laskariden-Familie, teilweise auf Druck des Patriarchen *Arsenios Autorianos* (1254–1260) zum neuen Vormund für Joannes IV. bestellt. Die Erhebung zum Mitkaiser ließ nicht lange auf sich warten, und Anfang Januar 1259 wurde er gekrönt und zwar vor dem legitimen Hauptkaiser Joannes. Dabei verpflichtete sich Michael, sein Mündel Joannes bei Erreichung des 14. Lebensjahres in seine vollen Rechte einzusetzen, d.h. selbst die Macht abzugeben. Der Patriarch verhielt sich bei all dem zumindest fragwürdig und unentschlossen. Als sich mehr und mehr abzeichnete, daß der Palaiologe nicht gewillt war, die Rechte der Laskariden weiter gelten zu lassen, verließ Arsenios Nikaia und zog sich in ein Kloster zurück. Nach einigem Hin und Her ließ er sich dazu herbei, abzudanken, freilich nicht ohne seinen Anhängern und den Gegnern des Palaiologen Anhaltspunkte zu geben, daß er es nur gezwungen getan habe. Der neue Patriarch *Nikephoros II.* regierte nur ein knappes Jahr, bevor ihn im Februar 1261 der Tod hinwegraffte. Unbestritten blieb seine Rechtmäßigkeit keineswegs. Inzwischen war es klar, daß Konstantinopel in Kürze wieder byzantinisch werden würde, und für die Pläne des Kaisers war ein anerkannter Patriarch vonnöten, um die Reconquista mit dem Pomp, den er beabsichtigte, feiern zu können. So wurde Arsenios ein zweites Mal (1261–1264) Patriarch, und

kurz nach dem Einzug in Konstantinopel fand er sich bereit, Michael ein zweitesmal zu krönen [1]. Im Besitze Konstantinopels glaubte Michael auf die Laskariden keine Rücksicht mehr nehmen zu müssen und ließ den jungen Kaiser Joannes IV. Ende 1261 blenden. Als Arsenios nach einiger Zeit davon erfuhr, exkommunizierte er den Kaiser (Anfang 1262) [2]. Obwohl Michael einiges versuchte, um die Absolution zu erlangen, gab Arsenios nicht nach. Es scheint, daß er den Palaiologen zum Rücktritt zwingen wollte. Das ließ sich als Hochverrat interpretieren, und Arsenios wurde abgesetzt. Sein Nachfolger *Germanos III.* (1265–1266) durfte ihn obendrein noch wegen Konspiration mit dem Bann belegen [3]. Freilich, den Kaiser von der Exkommunikation zu absolvieren, wagte er nicht, da normalerweise nur lösen konnte, wer gebunden hatte, und dies war Arsenios, der ja seine priesterliche Würde nicht verloren hatte. Vielleicht war dies der wirkliche Grund, warum auch Germanos nach so kurzer Zeit abdankte. Auf ihn folgte *Joseph I.* (1266–1275), vorher Beichtvater des Kaisers, der angesichts des nicht zu brechenden Widerstandes des Arsenios Michael schließlich doch absolvierte [4]. Arsenios hatte nach seiner Absetzung über Michael VIII. das feierliche Anathem ausgesprochen und über seinen Klerus das Interdikt verhängt. Er blieb bis zu seinem Tod bei seiner unversöhnlichen Haltung († 1275).

In Arsenios den getreuen Palladin der Laskariden zu sehen, wäre übertrieben. Aber an ihn klammerte sich die Opposition der Laskariden-Anhänger noch Jahrzehnte über seinen Tod hinaus. Nur wäre es falsch, in dieser Opposition puren Legitimismus zu sehen. Daneben stand nicht weniger stark die Verstimmung über die Vernachlässigung Bithyniens und des übrigen Kleinasien durch den neuen Herrn in Konstantinopel, der sein Hauptaugenmerk der Westpolitik widmete und für die Verteidigung gegen die Türken wenig aufwendete [5]. Die Provinzen dort, unter den Laskariden, besonders unter Joannes III. wirtschaftlich prosperierend, kamen rasch in große ökonomische Schwierigkeiten, und dementsprechend setzten sie auf die Parole Laskariden gegen Palaiologen. Da die großen Metropoliten die liebgewordene Gewohnheit vergangener Jahrhunderte, ihre meiste Zeit in der Hauptstadt zu verbringen, schon wieder aufnahmen, fiel die kirchliche Führung der Opposition den Mönchen und niedrigen Klerikern zu. Die Hierarchie ist im allgemeinen palaiologisch gesinnt, jedenfalls bis zu den Unionsverhandlungen mit Rom. In Arsenios aber sahen die Laskaris-Anhänger den Heros ihrer Bewegung, sie lehnten jeden Patriarchen ab, der nach ihm kam. Daß dann Michael noch die Union mit Rom abschloß, gab ihrer Bewegung neue Munition. Es gab Aufstände in Bithynien, aber Michael schritt mit harter Faust ein, und da er sich auf die Hauptstadt verlassen konnte und der Westen des Reiches an den Bedürfnissen Kleinasiens kein Interesse zeigte, verliefen die Dinge noch einigermaßen glimpflich.

Die eigentlichen Schwierigkeiten brachte erst die Union mit Rom. Daß Michael VIII. schon 1259 eine Gesandtschaft an die Kurie schickte, dürfte zunächst im Dienste der Anerkennung seiner Usurpation gestanden haben. Bemerkenswert ist, daß er bereits angesichts der Weigerung des Patriarchen Arsenios, ihn von der Exkommunikation zu absolvieren, andeutete, er könnte sich diese Absolution auch bei einem Höherstehenden holen, worunter kaum ein anderer als der Papst verstanden werden kann [6]. Bald stand der Friede mit Rom im Mittelpunkt seiner politischen

1 Zur Frage der verschiedenen Krönungen Michaels, die alle mit Legitimation durch die Kirche zu tun haben, vgl. P. Wirth im Vorspann zu Dölger, Regesten III, 60. 2 Laurent, Regest 1362. 3 Laurent, Regest 1376. 4 Laurent, Regest 1386. 5 Vgl. z.B. P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, Istanbul 1934. 6 Pachymeres I, 255. 7 E. Dade, Versuche

Interessen. Daß es zunächst um Politik und nichts anderes ging, läßt sich keinesfalls leugnen, auch wenn es historische Frivolität wäre, ihm jede innere Anteilnahme, ja am Ende auch die religiöse Überzeugung abzusprechen, wie es immer wieder geschieht. Man sollte wohl auch nicht übersehen, daß eine kirchliche Union einem byzantinischen Kaiser wesentlich weniger abforderte als einem byzantinischen Patriarchen. Und auf der anderen Seite des Verhandlungstisches befanden sich Päpste, deren Verhalten Michael gegenüber fast übergenau ihre eigene Verstricktheit und Gefährdung im Umfeld der italienisch-mediterranen Politik verrät: Angst vor den Hohenstaufen – ein sich sicher Fühlen unter dem Schutz *Karls von Anjou* – Angst vor dem Anjou – so etwa wechselt die Einstellung, die für die Haltung der Päpste Byzanz gegenüber maßgebend ist.

Die Union wird zum Glücksfall da, wo sich die päpstliche und die kaiserliche Interessenlage einigermaßen decken. Zunächst war der Verlust Konstantinopels 1261 und damit der Verlust des lateinischen Patriarchats für die päpstliche Obödienz ein schwerer Schlag und Papst *Urban IV.* (1261–1264) reagierte dementsprechend[7]. Er gab die ganze Schuld den verräterischen Machenschaften des schismatischen Palaiologen, der sicher vor den übrigen lateinischen Fürstentümern auf griechischem Boden nicht Halt machen würde; er entband den Fürsten von Achaia, Wilhelm von Villehardouin, der sich nach seiner Niederlage bei Pelagonia im Jahre 1259 zum Treueid gegenüber Kaiser Michael hatte bequemen müssen, von diesem Eid, damit er ohne Gewissensbedenken zum Zug gegen den Byzantiner rüsten könne; die Stadt Genua, die noch vor der Eroberung Konstantinopels mit dem Kaiser den günstigen Handelsvertrag von Nymphaion (1261) abgeschlossen und durch ihre Haltung die Wiedergewinnung der Hauptstadt mit ermöglicht hatte, belegt er mit dem Bann; und nicht zuletzt versuchte er eine Allianz westlicher Mächte für einen Kreuzzug zur Wiedereroberung Konstantinopels herzustellen. Daß aus dem Kreuzzug nichts wurde, geht wohl darauf zurück, daß sich der entthronte lateinische Kaiser Balduin II. mit Manfred dem Hohenstaufer, dem Erbfeind des Papstes, verband.

Für Michael war es das Gebot der Stunde, mit dem Papst ins Gespräch zu kommen, um keine konzertierte Aktion gegen sein Reich entstehen zu lassen. Zwischen Kurie und Byzanz gingen in den Jahren 1262 bis 1264 Briefe und Gesandte hin und her, man zeigte auf beiden Seiten einigen guten Willen, kam aber nicht wirklich vorwärts[7]. Michael wollte zunächst päpstliche Friedenszusicherungen und dann erst über die Union verhandeln. Da sich der Papst damit nicht einverstanden erklärte, bot er nun 1263 die Union an, da er keine schwerwiegenden dogmatischen Differenzen sehen könne[8]. Diese Aussage ist sicher nicht mit seiner Patriarchalsynode abgestimmt; sie geht vielmehr auf Konferenzen zwischen dem Kaiser und dem Bischof *Nikolaus von Cotrone* zurück. Dieser, ein Grieche des lateinischen Ritus in Unteritalien, hatte schon unter Theodoros II. Laskaris in Nikaia eifrig für eine Union gewirkt[9]. Schließlich schlug Michael ein Konzil auf griechischem Boden vor. Doch darüber starb der Papst.

Hatte Urban IV. die Besitzergreifung des staufischen Erbes durch Karl von Anjou vorbereitet, so wurde sie unter seinem Nachfolger *Clemens IV.* (1265–1268) Tat-

zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Rahmen der abendländischen Politik 1261 bis etwa 1310, Jena 1938. 8 D. M. NICOL, The Greeks and the union of the churches: The preliminaries to the second council of Lyons (1261–1274), Medieval studies pres. to A. Gwynn, Dublin 1961, 454–480. 9 DÖLGER, Regest 1918 b. 9 BECK

sache. Karl koalierte umgehend mit Serbien und Bulgarien und hatte darüber hinaus die Erbschaft Manfreds in Epiros und auf den griechischen Inseln in fester Hand. Ein umfassender Angriff auf Konstantinopel konnte nur noch eine Frage der Zeit sein. Der Papst, Franzose und, ob nun freiwillig oder nicht, fest mit Karl von Anjou verbunden, kannte die gefährliche Lage, in der sich Michael befand, und glaubte sich nicht veranlaßt, besonderes Entgegenkommen zeigen zu sollen. In einem wichtigen Schreiben vom 4. III. 1267 [10] legt er dem Kaiser kategorisch ein Glaubensbekenntnis vor, das nicht nur das Filioque, die Primatslehre und die Azymen enthält, sondern auch die Privilegien der östlichen Patriarchen als Oktroi der Päpste bezeichnet. Ein Konzil wird abgelehnt; höchstens nach Abschluß der Union könne man an eine Art Friedenssynode denken. Die Unterwerfung unter Rom ist Voraussetzung für eine politische Friedensvermittlung des Papstes, aber dieser läßt durchblicken, daß er zum Versprechen einer politischen Gegenleistung wenig bereit ist. Auffällt, daß sich der Papst zum ersten Mal seit langer Zeit auch an den Patriarchen wendet, doch verweist er für alle wichtigen Punkte auf das Schreiben an den Kaiser, nahm also das System der politischen Orthodoxie fraglos in Kauf. Deshalb läßt er es auch nicht gelten, wenn sich der Kaiser für die Verschleppung der Union mit dem Widerstand in seinem Klerus entschuldigt, denn der Kaiser habe doch fraglos auf diesen Klerus einen allzu großen Einfluß (longe maiorem quam deceat potestatem) [11]. Was dem Papst in erster Linie am Herzen lag – mochte ihm auch der Machtkomplex in den Händen Karls von Anjou allmählich unheimlich werden –, zeigt der unter seiner Autorität abgeschlossene Vertrag von Viterbo, der völlig der Wiedereroberung des lateinischen Kaiserreichs gewidmet war und im Grunde die Vorherrschaft des Anjou auch im östlichen Mittelmeerraum vorsah. Clemens IV. starb allerdings schon 1268, und nun blieb der päpstliche Stuhl für drei Jahre verweist. Michael benützte die Sedisvakanz, um wenigstens König *Ludwig IX.*, den Heiligen, von Frankreich als Vermittler zu gewinnen, da dieser mit den Eroberungsplänen seines Bruders Karl von Anjou offensichtlich nicht einverstanden war. Ludwig IX. starb allerdings, bevor er wirklich aktiv werden konnte. Immerhin hatte er noch vor seinem Tod bei der Kurie auf eine glimpflichere Behandlung der Anliegen des byzantinischen Kaisers gedrängt. Im September 1271 schließlich wurde der päpstliche Stuhl neu besetzt mit *Gregor X.* (1271–1276) [12]. Vier Umstände und Gegebenheiten sind es wohl, die in erster Linie genannt werden müssen, wenn unter diesem Pontifikat wirklich eine Union zustandekam, auch wenn sie von nicht allzu langer Dauer war. Zum ersten war Gregor Italiener und nicht Franzose, d.h. es gab keine landsmännischen Sympathien für die Anjous wie bei den zwei vorausgegangenen Päpsten. Darüber hinaus erkannte Gregor bald, daß die Machtpolitik des Anjou das stärkste Hindernis für einen Kreuzzug ins Heilige Land bildete, der dem Papst besonders am Herzen lag. Ferner war Gregor religiös genug eingestellt, um in der Verquickung von Union und politischen Zugeständnissen nicht das Heil zu sehen; und nicht zuletzt hatte der Papst Verständnis für die inneren Schwierigkeiten im byzantinischen Reich und vermutete nicht schon bei jeder Verzögerung bösen Willen aufseiten des Kaisers.

Gregor IX. nahm von sich aus Kontakt mit dem Kaiser aud, und zwar noch bevor er von Rom Besitz ergriffen hatte. Am 24. X. 1272 erging dann das entscheidende

675–676. 10 Tăutu 61–69. 11 Tăutu 71. 12 V. Laurent, La croisade et la question d'Orient sous le pontificat de Grégoire X, Rev. Hist. du sud-est europ. 22 (1945) 105–137; ders., Grégoire X et un projet de ligue antiturque, EOr 37 (1938) 257–

päpstliche Schreiben nach Byzanz[13]. Gregor blieb dabei, daß zunächst die Glaubensdifferenzen, über die nicht mehr zu diskutieren sei, bereinigt werden müßten, bevor über politische Abmachungen zu sprechen sei. Von vornherein sieht er dabei ein Konzil auf westlichem Boden vor. Aber er räumt dem Kaiser eine genügend lange Frist ein, um in seinem eigenen Land die Dinge vorzubereiten, und erwartet keine überstürzte Unterwerfung. Besonders interessant ist, daß er dem Kaiser drei Formeln der Zustimmung zu den römischen Forderungen zur Auswahl überläßt: Recognoscimus oder convenimus oder desideramus agnoscere. D. h. er verlangt vom Kaiser keinen Schwur, sondern mehr oder weniger eine Zusage und ein Versprechen. Und was die Prälaten des byzantinischen Reiches angeht, so genügt es ihm, wenn ein Teil von ihnen sich dieser vorsichtigen Erklärung anschließt[14]. Erst auf dem Konzil selbst sollen dann die Erklärungen verbindlich wiederholt werden. Eine Verpflichtung des gesamten Klerus auf die Konzilsbeschlüsse sollte so lange ausgesetzt werden, bis der Papst die richtige Zeit für gekommen erachte. Im übrigen tat Gregor alles, um Karl von Anjou für ein freies Geleit der byzantinischen Konzilsdelegation und für einen befristeten Waffenstillstand zu gewinnen. Auch an den byzantinischen Patriarchen erging ein päpstliches Schreiben, das ihn von den Unionsverhandlungen unterrichtete. Es war in einem auffallend brüderlichen und kaum autoritativen Ton gehalten. Für den Kaiser aber war ein Spielraum gewonnen, den er nachdrücklich auszunützen bestrebt war, weil er offenbar das große Entgegenkommen des Papstes nicht enttäuschen wollte. Damit aber stellte sich für ihn die wichtige Aufgabe, seinen Klerus eingehend zu informieren und für seine Pläne zu gewinnen. Er entwickelte dabei eine Taktik, die verständlich ist: er legte es darauf an, die alten Vorurteile gegen den Westen auszuräumen, die Union als politisch notwendig hinzustellen und die römischen Forderungen möglichst weit herunterzuspielen, ja teilweise zu bagatellisieren. Wenn wir Pachymeres[15] trauen dürfen, so versuchte er es mit folgenden Argumenten:

Er bemüht sich, angesichts der pro-laskaridischen Opposition der Arseniten, den Anschluß an die Laskaridenkaiser herzustellen, um den Arseniten den Wind aus den Segeln zu nehmen: Schon Joannes III. habe sich in Rom um die Union bemüht, eben weil er die Hindernisse für die Wiedergewinnung Konstantinopels aus dem Weg räumen wollte. Erst recht sei jetzt die Union vonnöten, um das wiedereroberte Konstantinopel vor einem neuen Zugriff des Westens zu bewahren. Dieses Argument spielte offensichtlich die Hauptrolle. Es scheint, daß Synode und Patriarch hier zunächst einen politischen Schachzug vermuteten, d. h. ein Hinhaltemanöver, bei dem an eine wirkliche Union nicht gedacht war[16]. Aber als die Initiative des Papstes Gregor IX. bekannt wurde, konnte man diese Illusion nicht mehr aufrecht erhalten; man mußte sich auch mit Glaubensfragen und mit solchen des Primats und der Riten befassen. Die Mehrheit lehnte den Zusatz zum Glaubensbekenntnis entschieden ab und sah darin eine Irrlehre. Freilich gab es auch andere Stimmen, vor allem die des Archidiakons *Konstantinos Meliteniotes,* des Protapostolarios *Georgios Kyprios,* anfänglich auch des Rhetors *Manuel Holobolos.* Die Befürworter der Union arbeiteten sogar mit den Protokollen der Sitzungen unter Kaiser Joannes III. und seinem Patriarchen Manuel II.: Aus diesen ergebe sich, daß man die Lateiner damals wegen des Zusatzes zum Symbolum keineswegs als Häretiker eingestuft habe. Im übrigen gebe es doch auf dem Gebiet des Glaubens und der Sakramente

273. 13 Tăutu 91–100. 14 „Patriarcha et aliqui maiores praelati", Tăutu 102. 15 Pachymeres I, 374 ff. 16 Pachymeres I, 366–368. 17 Pachymeres I,

genug des Gemeinsamen; die rituellen Differenzen seien etwa mit einer Sprachdifferenz zwischen Latein und Griechisch zu vergleichen. Den Papst aber in den Diptychen zu kommemorieren und seinen Primat anzuerkennen, sei keineswegs gefährlich, denn wann werde sich schon ein Papst entschliessen, nach Konstantinopel zu reisen, um hier seinen Primat geltend zu machen. Ebenso wenig werde es griechischen Klerikern einfallen, um an den Papst zu appellieren, die schwierige Reise übers Meer nach Rom anzutreten.

Wichtig mußte es für den Kaiser sein, den Patriarchen für seine Politik zu gewinnen. *Joseph I.* (1266–1275) war vom Beichtvater des Kaisers zu dieser Würde aufgestiegen, er hatte den Kaiser von der Exkommunikation des Patriarchen Arsenios absolviert, d.h. man konnte von ihm einiges Eingehen auf den Kaiser erwarten. Zunächst berief ihn der Kaiser samt den Prälaten und anderen Experten zu einer Besprechung im Palast, um zu einem Ergebnis zu kommen. Es kam aber nicht dazu, sondern nur zu einem Eklat: Der Chartophylax *Joannes Bekkos* erklärte rundheraus, man nenne zwar die Lateiner gewöhnlich nicht Häretiker, aber sie seinen es eben doch [17]. Dafür ließ der Kaiser den Chartophylax ins Gefängnis stecken. Nach Pachymeres waren es der Archidiakon Konstantinos Meliteniotes und der Protapostolarios Georgios Kyprios, die eine Denkschrift herstellten, welche Glauben und Riten der Lateiner verteidigte und die politischen Vorteile einer Union hervorhob. Die Schrift wurde dem Patriarchen mit dem Auftrag ausgehändigt, eine Stellungnahme der Synode und der einzelnen Bischöfe herbeizuführen [18]. Die Synode beauftragte den Mönch *Job Jasites,* einen Schüler des Patriarchen Joseph, die Antwort zu verfassen. Ob sie ganz im Sinne des Patriarchen war, mag bezweifelt werden, aber er stand bereits unter dem Druck der Mehrheit, und so wurde diese Schrift nach einigen Retouchen dem Kaiser überreicht. Sie enthielt eine glatte Absage an die Union, den Lateinern wird Blasphemie gegen den Heiligen Geist vorgeworfen [19]. Unter demselben Druck signierte der Patriarch im Juni 1273 einen Eid, der zwar ein theoretisches Bekenntnis zur Union enthielt, die Hindernisse dafür aber Rom in die Schuhe schob und im übrigen eine solche Union ohne Zustimmung der übrigen östlichen Patriarchen als unmöglich darstellte. So lange diese Bedingungen nicht erfüllt seien, wolle der Patriarch von Unionsverhandlungen mit Rom nichts wissen [20]. Die Sache schien fast aussichtslos. Aber plötzlich bekam Michael einen einflußreichen und gelehrten Helfer, eben den eingekerkerten Chartophylax Bekkos. Der Kaiser hatte ihm Schriften des Nikephoros Blemmydes zugehen lassen, und das Material, das hier vorgelegt wurde, überzeugte Bekkos von der Haltbarkeit der lateinischen Position ohne Aufgabe der griechischen. Eine taktische Bekehrung, um aus der Haft zu kommen? Der Gedanke liegt nahe. Doch bedenkt man, was Bekkos für seine „Überzeugung" nach der Auflösung der Union 1282 auf sich nahm, wird man ein voreiliges Urteil nicht mehr wagen. Jedenfalls hatte der Kaiser jetzt einen energischen und kenntnisreichen Mitstreiter. Dazu kam, daß damals als Vertrauensmann des Papstes in Konstantinopel der Franziskaner *Johannes Parastron* wirkte, der Grieche war und in Konstantinopel geboren. Somit war er in der Lage, nicht wenige Mißverständnisse aus dem Wege zu räumen, und da er takt- und verständnisvoll war, blieb nicht jeder Erfolg

376. 18 Pachymeres I, 379. 19 Ediert sind nur Auszüge bei A. Demetrakopulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig 1872, 58–60; vgl. Laurent, Regest 1400. 20 Edition und Kommentar V. Laurent, Le serment antilatin du patriarche Joseph, EOr 26 (1927) 396–407 und V. Laurent–J. Darrouzès, Dossier (siehe oben S. 156 Anm. 22) 302–305; vgl. zur Situation H. Evert-Kappesowa, Une page des relations byzantino-latines, Byzantinoslavica 16 (1955) 297–317 und dies., Le clergé byzantin et l'union de Lyon, a.a.O. 13 (1952–53) 68–

aus, vor allem, da es der Kaiser auch nicht an Repressalien fehlen ließ, obwohl die konkreten Fälle, die angeführt werden können, nicht halbwegs jene Zahlen erreichen, die in den späten siebziger Jahren feststellbar sind. Zu einer gewissen Wende dürfte viel eher die Verlautbarung des Kaisers beigetragen haben, daß am Glaubenssymbol auch kein Jota geändert werden würde, und daß es sich im wesentlichen um den altbekannten päpstlichen Primat, das Appellationsrecht und die Kommemoration des Papstes handele.

Wenigstens bis zu einem gewissen Grad mäßigend mußte auch die Haltung des Patriarchen wirken: er wollte dem Abschluß einer Union trotz seiner grundsätzlichen Gegnerschaft nicht im Wege stehen. So verspricht er, unter Wahrung seiner Privilegien jede Amtstätigkeit ruhen zu lassen. Würde dann wirklich eine Union abgeschlossen werden, so werde er unverzüglich zurücktreten. Zugleich stellt er es seinem Klerus frei, den Kaiser bei seinen Unionsbemühungen zu unterstützen[21]. Unter diesen Voraussetzungen kam es schließlich zu einem Schreiben von 44 Metropoliten und Erzbischöfen, von fünf der großen Diakone und von den Klerikern des Kaiserpalastes, in dem die Anerkennung des päpstlichen Primats in der Gesamtkirche ausgesprochen wurde und dem Papst all jene Rechte zuerkannt werden, die ihm vor dem Schisma auch von der griechischen Kirche zuerkannt worden waren. Von der Glaubenslehre ist nicht die Rede, aber die allgemeinen Formulierungen des Schreibens ließen sich jedenfalls so interpretieren, daß man die römische Kirche keines Glaubensirrtums mehr zieh[22]. Die letzte offizielle Liste der Metropolen und Erzbistümer des Reiches unter Kaiser Isaak II. Angelos zählte deren nicht weniger als 93. Bedenkt man aber, wie viele dieser Städte inzwischen dem Herrschaftsbereich des byzantinischen Kaisers entzogen waren, unbesetzt blieben usw., so ist die Zahl 44 doch erstaunlich hoch. Von einer verschwindenden Minorität kann nicht gesprochen werden. Daß sie alle nur unter kaiserlichem Druck unterschrieben hätten, wäre eine pure und billige Hypothese, denn Widerstand von Klerikern gegen den Kaiser ist gerade im 13. Jahrhundert durchaus keine Seltenheit – man braucht nur an die Arseniten zu denken. Man sollte nicht übersehen, daß im Schreiben vom Filioque nicht die Rede ist, das ja unter Umständen das Gewissen am meisten belastete; man glaubte wohl dem Kaiser, daß er es nicht zulassen würde, daß am Glaubenssymbol etwas geändert würde. Und das Argument, daß wohl kein Papst nach Konstantinopel kommen würde, um seinen Primat an Ort und Stelle zur Geltung zu bringen, war ebenfalls nicht von der Hand zu weisen. Wenn von einer Häresie der Lateiner nicht die Rede ist, so hat wohl die Berufung auf den fast als Heiligen verehrten Kaiser Joannes III. und seinen Patriarchen Manuel das Ihrige getan. Spurlos können ja auch die vielen Kontroversen nicht vorübergegangen sein, aus denen man entnehmen konnte, daß es bei der Heilig-Geist-Lehre der Lateiner nicht unbedingt um die Einführung zweier Prinzipien in die Gottheit gehe. Der Kaiser konnte aufatmen und nun die letzten Schritte tun. Er übersandte das von Rom verlangte Glaubensbekenntnis mit dem Filioque und dem sicher schon vorher ausgehandelten Ersuchen an den Papst, am Text des griechischen liturgischen Glaubenssymbols nichts zu ändern und die griechischen Riten (Sauerbrote) unangetastet zu lassen. Der Kaiser bekräftigte den vom Papst übersandten Glaubenstext mit seiner Unterschrift, die gleichbedeutend sei mit einem Eid[23]. So konnte die griechische Delegation zum

92. 21 Laurent, Regest 1408. 1409. 22 Tăutu 124–127; Roberg 235–239; der am Schluß genannte „Joannes Tectus sacrista" kann nur der Chartophylax Joannes Bekkos sein. 23 Dölger, Regest 2006; Tăutu 116–123 mit lat. Übersetzung. 24 Mansi XIV,

Konzil von Lyon[24] abreisen, das der Papst geraume Zeit vorher in Sachen Kreuzzug, Kirchenreform und Griechenunion einberufen hatte. Die Delegation setzte sich zusammen aus dem ehemaligen Patriarchen *Germanos III.*, dem Großlogotheten *Georgios Akropolites* und dem Metropoliten *Theophanes von Nikaia*. Sie verzichtete in Lyon auf jede weitere dogmatische Erörterung und nahm damit der Opposition gegen die Union unter den Kardinälen den Wind aus den Segeln. Am 29. Juni 1274 in einem feierlichen Gottesdienst rezitierten die Griechen zusammen mit den Lateinern das Glaubensbekenntnis – das Filioque wurde zweimal wiederholt! – und am 6. Juli beschwor Georgios Akropolites im Namen des Kaisers die Unionspunkte. In den darauf folgenden politischen Verhandlungen ließ Michael seine Botschafter erklären, er werde einen Kreuzzug ins Heilige Land mit Truppen, Geld und Verpflegung unterstützen, vorausgesetzt, daß die Lateiner sein Reich nicht weiter angriffen. Tatsächlich unternahm der Papst nicht wenig, um diesen Absichten, die er freilich nur mit Kompromissen bewältigen konnte, Erfolg zu verschaffen. Am besten gibt über die Verhältnisse ein Memorandum Aufschluß, das dem Papst überreicht wurde[25]. Hier wird der Papst auch gebeten, in einem Schreiben an den griechischen Episkopat seine Haltung zum griechischen Ritus festzulegen. Ob ein solcher Brief abging, oder ob es bei den mündlichen Zusagen blieb, auf jeden Fall wissen wir aus einem Schreiben des Papstes Innozenz IV., daß diese Zusagen erfolgt sind.

Michael konnte mit seinem Erfolg zunächst zufrieden sein, vor allem, da auch Patriarch Joseph sich an sein Versprechen hielt und nun zurücktrat, als die kaiserlichen Gesandten aus Lyon zurückkehrten. An seiner Stelle wurde der Chartophylax *Joannes (XI.) Bekkos* neuer Patriarch (1275–1282)[26]. Er zeigte dem Papst seine Wahl an und erwies sich als der getreueste Verfechter der Union, solange er im Amt blieb. Gregor X. allerdings starb bereits 1276, und seine Nachfolger, enger an Karl von Anjou und dessen Politik gebunden, verfolgten die Union nicht mehr auf die verständnisvolle Weise wie Gregor[27]. Schwierigkeiten und Verstimmungen folgen dicht aufeinander, und mitunter hat man den Eindruck, daß den Päpsten wenig an der Aufrechterhaltung der Union lag[28].

Das Mißtrauen, das diese Päpste Kaiser Michael entgegenbrachten, ist auffällig und war durch nichts gerechtfertigt, denn im kirchlichen Bereich tat Michael alles, was in seiner Macht stand, um die Wünsche Roms zu erfüllen. So verlangte Papst *Johannes XXI.* (1276–1277), der Kaiser müsse das römische Symbolum jetzt auch durch einen körperlichen Eid bekräftigen; seine Unterschrift genüge nicht, und

37–102; Hefele-Leclercq VI, 153–218; DThC IX, 1491–1510 (V. Grumel); D. J. Geanakoplos, Michel VIII Palaeologus and the union of Lyon, HThR 46 (1953) 79–89; H. Wolter–H. Holstein, Lyon I et Lyon II, Paris 1966; J. Gill, The church union of the council of Lyons (1274) portrayed in Greek documents, OrChrPer 40 (1974) 5–45; P. Frohwein, Der Episkopat auf dem 2. Konzil von Lyon, Annuarium Hist. Conciliorum 6 (1974) 307–331; C. Olivier, Byzance et le concile de Lyon, Κληρονομία (1975) 254–272; B. Roberg, Das „orientalische Problem" auf dem Lugdunense II, Annuarium Hist. Conciliorum 9 (1977) 43–66. 25 Tăutu 135–136. 26 A. D. Zotos, Ἰωάννης ὁ Βέκκος, München 1920; DHGE VIII, 354–364 (L. Bréhier); LThK V, 1008–1009 (V. Laurent); J. Gill, John Beccus, patriarch of Constantinople, Byzantion 45 (1975) 251–266. 27 V. Grumel, Les ambassades pontificales à Byzance après le IIe concile de Lyon, EOr 23 (1924) 437–447; ders., En orient après le IIe concile de Lyon, a. a. O. 24 (1925) 321–325; D. M. Nicol, The byzantine reaction to the second council of Lyons, 1274, Studies in Church History VII, Cambridge 1971, 113–146; R. Loenertz, Mémoire d'Ogier, protonotaire, pour Marco e Marchetto, nonces de Michel VIII Paléologue auprès du pape Nicolas III, 1278 printemps-été, OrChrPer 31 (1965) 374–408. 28 E. A. van Moë, L'envoi de nonces à Constantinople par les papes Innocent V

Georgios Akropolites sei für die Eidesleistung nicht genügend legitimiert gewesen! Auch *Andronikos,* der Thronfolger, habe diesen Eid im nachhinein zu leisten. Die beiden Palaiologen ließen sich den Affront gefallen und leisteten den Eid. Schließlich plante Rom die Entsendung eines Kardinallegaten, der den Papst in Konstantinopel vertreten sollte; außerdem sollte allen Bischöfen und schließlich auch dem Volk in den einzelnen Diözesen der Unionseid abverlangt werden, auch wenn die Instruktionen der Legaten Anweisungen enthielten, im Bedarfsfall etwas nachzugeben. Auch Patriarch Joannes Bekkos ließ es sich nicht verdrießen, zusammen mit seiner Synode immer neue Loyalitätserklärungen und Glaubensbekenntnisse auszufertigen[29]. Die Päpste aber stellten eine Nachforderung nach der anderen, offensichtlich unter politischem Druck hauptsächlich von Seiten der Anjou und ihrer Verbündeten. Immer wieder ist von den wohlerworbenen Rechten der Erben des lateinischen Kaiserreichs auf den Thron von Konstantinopel die Rede, und nie wird der Anspruch der Byzantiner auf ihren alten Reichsboden anerkannt. Karl von Anjou fand im Herzog von Neu-Patras, *Joannes Angelos,* dem Bastard, einen eifrigen Parteigänger gegen den Palaiologen; und wenn immer Michael diesen Angelos angriff, fühlten sich Rom und Neapel angegriffen. Schließlich starb 1278 Wilhelm II. von Villehardouin, der Herr von Morea, und Karl trat auch in dieses Erbe ein.

Dazu kam, daß sich die Gegner der Union auf dem byzantinischen Reichsboden immer stärker bemerkbar machten. Diese Opposition wurde besonders gefährlich, da sich spätestens jetzt auch die Arseniten mit den Antilateinern verbanden und sich nicht scheuten, mit Joannes Angelos gemeinsame Sache gegen den Kaiser zu machen, darunter auch Offiziere der kaiserlichen Armee, die noch dazu mit Michael verwandt waren. Eine Nichte des Kaisers versuchte sogar ein Bündnis des bulgarischen Zaren mit dem Sultan von Ägypten herbeizuführen, um ihren Onkel zu Fall zu bringen. Der Hauptwiderstand in der kaiserlichen Familie kam von Michaels eigener Schwester, der Nonne Eirene-Eulogia. In Neu-Patras trat 1277 eine Synode zusammen, der neben zahlreichen Mönchen immerhin acht Bischöfe beiwohnten, die Papst, Kaiser und Patriarch mit dem Bann belegte.

Michael selbst kerkerte Unionsgegner ein, verbannte sie oder bestrafte sie auf andere Weise. Besonders zahlreich unter ihnen waren die Mönche, wenn auch nicht alles, was spätere Legendenbildung ersann, etwa besondere Härten gegenüber den Athosmönchen, aufrechterhalten werden kann[30]. Neben den Mönchen fiel auf, daß besonders viele Frauen gegen die Union hetzten. Konventikel tagten und Schmähschriften gegen den Kaiser zirkulierten. Joannes Angelos aber griff weit über seinen Bereich und das konstantinopolitanische Herrschaftsgebiet hinaus nach Trapezunt, dessen Kaisern er den Thron von Konstantinopel in Aussicht stellte. Daß trotz all dieser Widerstände Michael nicht aufgab, kann verwundern. Umso härter traf ihn die Politik des Papstes *Martin IV.* (1281–1285), eines Franzosen, dem die Interessen seiner Nation höher standen als die der Gesamtkirche. 1281 schlossen Karl von Anjou, Venedig und der Prätendent auf den lateinischen Kaiserthron, Philipp von Courtenay, ein neues Bündnis zur Wiedereroberung Konstantinopels. Und der Papst segnete den Bund ab, indem er am 18. November 1281 Kaiser Michael VIII. als Begünstigter von Häresie und Schisma exkommunizierte. Allen Fürsten und Städten wurde verboten, mit ihm in Verbindung zu treten oder ihn zu beliefern. Die Quellen

et Jean XXI, Mélanges d'Archaeol. et d'Hist. 47 (1930) 39–62. 29 Laurent, Regest 1428. 1429. 1431–1434. 30 I. Anastasiu, Ὁ θρυλούμενος διωγμὸς τῶν ἁγιορειτῶν ὑπὸ τοῦ Μιχαὴλ Η′ Παλαιολόγου καὶ τοῦ Ἰωάννου Βέκκου, Ἡ Ἀθωνικὴ Πολιτεία, Thessalonike

wissen von keinem Akt des Kaisers, der diesen Schritt gerechtfertigt hätte, und auch italienische Berichterstatter der Zeit sehen den Grund einzig und allein in der Hörigkeit des Papstes gegenüber den Wünschen der Anjou. Eine weitere päpstliche Sentenz traf die Helfer des Kaisers – Patriarch Bekkos mußte sich wohl davon betroffen fühlen –, und ein Jahr später wurde die Exkommunikation ausdrücklich erneuert. Damit war die Union durch den Papst mutwillig und auf unverantwortliche Weise gebrochen. Gewiß war es dem Kaiser nicht gelungen, sie im ganzen Reich durchzusetzen, aber für den Widerstand konnte er wirklich nicht verantwortlich gemacht werden, und dies konnte der Papst wissen, wenn er es wissen wollte.

Michael starb kurz nach der Bannung am 11. Dezember 1282, nicht ohne vorher die Genugtuung erlebt zu haben, daß sein Gegenspieler Karl von Anjou durch die Sizilianische Vesper um den Großteil seines süditalienischen Herrschaftsgebietes gebracht worden war.

Kaiser *Andronikos II.* (1282–1328), vom Papst gebannt wie sein Vater und wohl der Union nie so zugetan wie dieser, kündigte die Kirchenunion bald nach seiner Thronbesteigung auf. Mit der weitgehenden Entmachtung Karls von Anjou war ein Zustand eingetreten, der vom politischen Standpunkt aus die Union nicht mehr dringlich erscheinen ließ.

Den Päpsten fiel zunächst nichts besseres ein, als Byzanz gegenüber die überholte Kreuzzugsidee aufzuwärmen und natürlich den Zug gegen Byzanz zu predigen, ohne gewahr zu werden, daß es den Fürsten, die sich für einen solchen Zug bereitfanden, gewiß nicht um den Sieg des rechten Glaubens über die Schismatiker und Häretiker ging, sondern um handfeste Expansionspolitik. Aber der byzantinische Kaiser hatte nicht mehr viel zu fürchten. Er hatte zunächst versucht, einen friedlichen Ausgleich zu finden durch eine eheliche Verbindung der „Erbin" des lateinischen Kaiserreichs, *Katharina von Courtenay,* mit seinem Sohn Michael, ohne darüber den Papst zu konsultieren. Das zerschlug sich freilich. Schließlich gewann *Karl von Valois,* der Bruder des französischen Königs Philipp IV. die umworbene Braut (1301), und nun sollte der große Eroberungszug durch Italien nach Konstantinopel gehen. Aber schon in der Toscana endete das Unternehmen auf klägliche Weise. Einen zweiten Anlauf nahm Karl mit Hilfe der angeworbenen katalanischen Kompanie. Aber auch dieses Unternehmen scheiterte, da die *Katalanen* unbotmäßig ihre eigenen Ziele verfolgten und dabei den lateinischen Herren auf griechischem Boden nicht weniger Schaden zufügten als den Byzantinern[31]. Gefährlicher erschienen die Pläne König *Karls IV.* von Frankreich. Er rüstete eine Flotte, um dem bedrängten Königreich der Armenier zuhilfe zu kommen. Aber schon fanden sich Gutachter aus dem geistlichen Stand, die ihm rieten, zunächst gegen Konstantinopel zu segeln[32]. In dieser Situation fühlte sich Andronikos II. im Jahre 1323[33] und noch später doch bemüßigt, wieder einmal ein Unionsangebot an die Kurie und den französischen Hof gehen zu lassen. Aber aus dem geplanten Kreuzzug wurde nichts, und Andronikos hatte bald genug zu tun mit dem Kampf gegen seinen aufsäßigen Enkel Andronikos III. Für andere Manöver blieb ihm keine Zeit mehr.

Die Aufkündigung der Union mit Rom brachte natürlich all jene Revirements mit sich, die bei solchen Gelegenheiten byzantinischer Gewohnheit entsprachen. Patri-

1963, 207–257. 31 A History of the crusades, ed. by K.M. Setton II, Madison 1969, 270. 32 G. Dürrholder, Die Kreuzzugspolitik unter Papst Johannes XXII, Freiburg 1913; M. Dykmans, De Jean XXII au concile de Florence ou les avatars d'une hérésie grécolatine, RHE 68 (1973) 29–66. 33 Dölger, Regest 2492. 2556. Im Jahre 1327 (Regest 2566) legt der Kaiser dem französischen König dar, daß er selbst zwar zu einer Union bereit

arch Joannes XI. Bekkos verließ von selbst seinen Amtssitz und zog sich in ein Kloster zurück. Patriarch Joseph wurde wieder in sein Amt eingesetzt (1282–1283). Eine seiner ersten Amtshandlungen zu Beginn des Jahres 1283 war die Absetzung des Patriarchen Joannes und der drei kaiserlichen Abgesandten bei der Synode von Lyon sowie die Suspendierung auf Zeit all jener Kleriker, die mit den Lateinern Gemeinschaft gehalten hatten[34]. Kurz darauf trat dann die Synode zusammen, um diesen Akt zu ratifizieren. Bekkos samt seinen Schriften wurde verdammt. Die Synode trat bezeichnender Weise in keine dogmatische Diskussion über den Inhalt seiner Schriften ein, sondern verurteilte ihn einfach, weil er sie veröffentlicht und damit Mysterien in den Bereich der menschlichen Vernunft gezogen und so Verwirrung angerichtet habe[35]. Der Druck auf den Expatriarchen war so groß, daß er sich zur Erklärung bereitfand, zu kühn an die Materie herangegangen zu sein. Nachdem Patriarch Joseph gegenüber den klerikalen Anhängern der Union einige Ökonomie hatte walten lassen, verurteilte eine Synode unter seinem Nachfolger *Gregorios II. Kyprios* (1283–89) im Jahre 1283 alle Bischöfe, die in irgendeiner Weise bei der Union kollaboriert hatten, zu Absetzung[36]. Der gefangengesetzte Expatriarch bereute sehr bald sein Einlenken im Jahre 1283. Er attackierte den Bruch der Union und brachte nicht wenige Väterzeugnisse zum Beweis seiner eigenen theologischen Position vor. Patriarch Gregorios selbst war das Ziel seiner Angriffe. So entschloß sich Gregorios, eine große Synode einzuberufen, um auch dogmatisch den Expatriarchen endgültig zu erledigen. Man glaubte, in zwei Wochen fertig zu werden, brauchte aber in Wirklichkeit sechs Monate, da nicht wenige Synodalen, besonders unter den Großdiakonen der Hagia Sophia, die Argumente des Bekkos ernster nahmen, als Gregorios Kyprios lieb sein konnte. Schließlich beauftragte die Synode den Patriarchen am Ende einen dogmatischen Tomos mit entsprechenden Anathematismen auszuarbeiten[37]. Dieser wurde dann im August 1085 verabschiedet von 41 Bischöfen und 30 Klerikern, von denen nicht wenige nur zögernd ihre Unterschrift gaben, denn der Tomos war geeignet, neue dogmatische Kontroversen auszulösen. Gegenüber einer Stelle des Joannes Damaskenos, die Bekkos bevorzugt für seine Lehre vom Ausgang des Geistes vom Vater durch den Sohn beanspruchte, sprach der Tomos – entgegen der bisherigen Exegese, welche das διά für die heilsgeschichtliche Aussendung des Geistes beanspruchte – neben der ewigen προβολή aus dem Vater allein von einer gleich ewigen Manifestation dieser προβολή durch den Sohn. Dies zeigte zwar einerseits, daß es nach Bekkos für einen ehrlichen Theologen kaum noch möglich war, das damaskenische δι᾽ υἱοῦ auf die zeitliche Mission zu deuten, daß aber andererseits mit Gregors Deutungsversuch zwei Vorgänge unterschieden werden sollten, für die es kein Unterscheidungsmerkmal mehr gab. Die Gegner des Patriarchen hakten denn auch sofort ein, und Gregor mußte sich immer wieder verteidigen. Doch als das Interesse seines Kaisers an ihm erlahmte, war sein Sturz nicht mehr aufzuhalten.

Mit dem Tode des Kaisers Michael VIII. drängten jetzt auch die *Arseniten* aus dem Untergrund, in den sie die harte Faust des Kaisers verwiesen hatte. Unter Andronikos glaubten sie leichteres Spiel zu haben, und sie irrten nicht ganz. Der neue Kaiser glaubte von ihnen einiges Entgegenkommen erwarten zu dürfen, da er ja

wäre, die Ablehnung durch das Volk aber die Durchführung unmöglich mache. 34 Laurent, Regest 1453. 35 Laurent, Regest 1456. 36 Laurent, Regest 1463. 37 Die sogenannte zweite Blachernensynode; dazu V. Laurent, Les signataires du second concile des Blachernes, EOr 26 (1927) 129–149; Laurent, Regest 1490; der Tomos des Patriarchen

der Union, einer ihrer Hauptgravamina, abgeschworen hatte. Aber die Arseniten lehnten nach wie vor jeden Patriarchen ab, der die Nachfolge ihres Arsenios ohne ihre Zustimmung anzutreten gewagt hatte, und erwarteten nun, daß einer der ihren Patriarch würde. Dazu konnte sich Andronikos nicht bereit finden; er mußte Joseph, der 1275 zurückgetreten war, und zwar nicht endgültig, sondern nur für den Fall einer Union, wieder in seine alten Rechte einsetzen. Dazu zwang ihn noch ein anderer Grund: Nach wie vor betrachteten die Arseniten die Palaiologen als Usurpatoren; Andronikos aber hatte seine Salbung zum Mitkaiser eben vom Patriarchen Joseph erhalten. Würde er ihn, dessen Amtshandlungen von den Arseniten als illegitim abgelehnt wurden, fallen lassen, böte er nur neues Material für die Angriffe gegen seine eigene Legitimität. So beließ er es zunächst dabei, die ehemaligen Unionsanhänger der Willkür der Arseniten preiszugeben. Und dann besuchte er den geblendeten Kaiser Joannes IV. Laskaris in seinem Kerker. Aber selbst wenn dieser damals auf seine Thronrechte verzichtet haben sollte, beeindruckte dies die Arseniten wenig; sie bereiteten vielmehr den Umsturz vor. Ein angeblicher Vetter des Kaisers, *Joannes Tarchaniotes,* wurde verdächtigt, sich an die Spitze stellen zu wollen, und dementsprechend sehr rasch kaltgestellt[38]. Es scheint mir für den Erfolg der Arseniten zu sprechen, daß Andronikos von der Synode nicht erreichen konnte, was im Jahre 1272 Michael erreicht hatte. Damals verhängte die Synode anläßlich der Krönung des Andronikos zum Mitkaiser Exkommunikation und Anathem über jeden, der die Thronrechte des neuen Mitkaisers in Frage stellen würde[39]. Als jetzt 1294 Andronikos seinen Sohn *Michael IX.* zum Mitkaiser krönte, weigerte sich der Patriarch und eine Majorität der Bischöfe mit gewundenen Argumenten, ähnliche Sanktionen zu verhängen[40]! Weiter zirkulierten Schmähschriften gegen den Kaiser. Sie wurden ihm in die Hand gespielt, und er ließ sich dazu herbei, sich in einer großen Versammlung zu rechtfertigen. Um 1305 erhob sich eine neue Revolte, diesmal unter der Führung eines Joannes Glykys mit dem Übernamen Drimys, der vielleicht ein illegitimer Sohn des Kaisers Theodoros II. Laskaris war[41]. Auch hier konnte die Revolte relativ rasch unterdrückt werden. Erst als der den Arseniten verhaßte Patriarch *Athanasios I.* im Jahre 1309 ein zweites und letztes Mal zum Abgang gezwungen worden war, kam es zu einem Friedensschluß, als die Arseniten schließlich auf einen Patriarchen ihrer eigenen Sekte verzichteten[42]. Sie beschränkten sich jetzt auf die Forderung nach einem orthodoxen, d.h. antiunionistischen Glaubensbekenntnis, nach Aufhebung aller ausgesprochenen Exkommunikationen und nach definitiver Ungültigkeitserklärung aller durch den Patriarchen Joannes Bekkos erteilten Weihen. Dazu kam die Streichung des toten Patriarchen Joseph, um den sich jetzt niemand mehr sorgte, aus den Diptychen, sowie die Zusicherung, daß weder der Expatriarch Joannes XII. noch der Expatriarch Athanasios I. je wieder in ihre alte Stellung kommen würden.

Der neue Patriarch *Nephon* (1310–1314) machte den Arseniten alle möglichen Versprechungen auf kirchliche Pfründen, der Kaiser selbst zeigte sich mehr als nachgiebig, und so fand man sich unter kaiserlichem Patronat zu einer makabren Szene in der Hagia Sophia zusammen. Der Leichnam des Patriarchen Arsenios wurde aus dem Sarg geholt und inthronisiert; in die Hand steckte man ihm eine Absolutionsformel. Der Kaiser verlas dann eine Erklärung der Arseniten, wieder der

Germanos: MPG 142, 233–246. 38 Pachymeres II, 259. 39 LAURENT, Regest 1395. 40 Pachymeres II, 197–198. 41 Pachymeres II 593; Anathem gegen den Revolutionär: LAURENT, Regest 1636. 42 Dossier von Texten bei LAURENT, Les grandes crises

offiziellen Kirche sich anzuschließen. Dann nahm der Patriarch Nephon Arsenios die Absolutionsformel aus den Händen und verlas sie vor allem Volk. Eine gemeinsame Liturgiefeier der prominentesten Arseniten mit dem Patriarchen beschloß den schönen Akt. Die Bedingungen der Aussöhnung aber wurden durch den Kaiser in einer eigenen Urkunde fixiert, der bald eine weitere folgte, in der er seine Nachgiebigkeit rechtfertigte[43]. Zwar waren nicht alle mit diesem Friedensschluß einverstanden, auch nicht alle Arseniten, offenbar weil ihnen Nephon mehr Posten in Aussicht gestellt hatte, als zur Verfügung standen, aber im großen und ganzen war das Schisma beendet. Von den Laskariden sprach niemand mehr.

In der Folgezeit ging dem Reich im Osten eine Provinz nach der anderen verloren. Aber die Türken begnügten sich nicht mit Anatolien; bald setzen sie sich auf dem europäischen Teil fest. 1354 wird Kallipolis (Gallipoli) türkisch; Piraten machen die Ägäis immer unsicherer, 1362 fällt Adrianupolis in türkische Hand und einige Jahre später etablieren sich dort die Sultane.

Dagegen gab es keine einheitliche Front. Schon den Eroberern von 1204 gegenüber hatte es an dieser Einheit gefehlt; der Widerstand konzentrierte sich in Nikaia, in Trapezunt und in Epeiros, und nicht selten bekämpften sich auch diese drei. Im Kampf gegen die Türken ging es nicht besser. Die fränkischen Feudalherren in Griechenland und die italienischen Seemächte wiegten sich im Glauben, es genüge, auf eigene Faust Politik zu machen und sich gegenseitig aus der Gunst der Osmanen hinauszumanövrieren, sich mit Osmanen gegen Griechen oder auch gegen die eigenen Landsleute zu verbünden. Was schlimmer war, die byzantinischen Kaiser selbst und die Prätendenten, welche gegen die Kaiser antraten – allen voran Joannes Kantakuzenos – scheuten sich nicht, türkische Söldner anzuwerben, um ihre privaten Interessen zu verfolgen, ohne in der Lage zu sein, diese Söldner auch wieder loszuwerden.

Allmählich aber dämmerte es auch dem Westen, wie groß die Gefahr in Wirklichkeit war. Zwar träumten Eiferer immer noch von Kreuzzügen alten Stils, für welche Konstantinopel das erste Ziel sein sollte, um das lateinische Kaiserreich zu restaurieren. Nur fand sich kein Prätendent mehr, der, abgesehen vom Kaisertitel, noch großen Appetit auf die Metropole am Bosporos gehabt hätte. Und es dämmerte die Erkenntnis, daß nur ein gemeinsamer Kreuzzug des Westens und des byzantinischen Reiches in der Lage wäre, die Gefahr an der Ostflanke zu bekämpfen. Das aber hieß, daß die Zeit für ein Junktim zwischen Waffenhilfe für den Osten und der kirchlichen Unterwerfung Konstantinopels unter Rom vorbei war. Aber die alte Vorstellung davon war so fest eingewurzelt, daß es allzu lange dauerte, bis man das Absurde des Gedankens wirklich einsah und von ihm abrückte. Mit anderen Worten: Byzanz hatte sich immer wieder zu Unionsverhandlungen zu bequemen, wollte es militärische Hilfe bekommen; und immer wieder stellte sich das Dilemma, ob mit der Hilfe oder mit der Union der Anfang zu machen sei.

Das Konzil von Lyon (1274) und der Mißerfolg, der auf die dort geschlossene Union folgte, hatten allerdings eines gelehrt: Eine Union konnte sich nicht allein auf den Willen des byzantinischen Kaisers gründen. Was in den Frühzeiten des Systems der politischen Orthodoxie denkbar war, war es jetzt nicht mehr; die Partner hatten sich bis zu einem gewissen Grad verselbständigt und mußten im Einzelfall mühsam aufeinander zugehen. Diese Überzeugung setzte sich beim byzantinischen Kaiser durch; sie war bereits verankert im Bewußtsein der byzantinischen Hierarchie, und

(siehe unten S. 207) 61–89. 43 Dölger, Regest 2321 und 2323; Darrouzès, Regest

langsam bekehrten sich sogar die Päpste dazu. Sollte es wiederum versucht werden, eine Union abzuschließen, so mußten andere Wege beschritten werden als bisher; es durfte nicht mehr nur mit dem Kaiser gerechnet werden, sondern viel stärker als bisher mit Patriarch und Hierarchie, und je länger desto mehr mit dem christlich-orthodoxen Volk selbst, wenigstens soweit es sich den Slogans der Bischöfe und vor allem der Mönche beugte.

Die Folgen wurden noch unter Kaiser Andronikos III. sichtbar. Unter seiner Regierung wurde auch das erste darauf bezügliche Programm formuliert, und zwar durch den kalabrischen orthodoxen Mönch Barlaam.

Die Initiative zu Unionsverhandlungen ging zunächst von Kaiser *Andronikos III.* (1328–1341) selbst aus. Wir haben Berichte von franziskanischer Seite, er selbst habe sich früh zum katholischen Glauben bekehrt[44]. Haben wir es hier mit einem Vorgriff auf das zu tun, was sein Sohn Joannes V. 1369 für den einzig gangbaren Ausweg hielt? M.E. kann es sich im günstigsten Fall um eine ganz private, der Öffentlichkeit erst gar nicht kundgetane Bekehrung des Kaisers gehandelt haben. Wahrscheinlicher ist, daß der Kaiser im Milieu seiner Gattin, der savoyardischen Prinzessin Giovanna – in Byzanz *Anna* genannt –, die mit Beichtvätern aus dem Franziskanerorden nach Byzanz angereist war und ihre katholische Konfession nie aufgab, die katholische Lehre kennenlernte und dabei eine Indifferenz gegenüber den vermeintlich dogmatisch unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen Rom und Byzanz entwickelte, die von wohlwollenden Franziskanern leicht als Bekehrung verstanden werden konnte. Man darf das Ganze wohl kaum formal-juristisch betrachten. Wohlwollen aber für die katholische Kirche kann ohne weiteres vorausgesetzt werden, soweit der lebenslustige Kaiser an solchen Fragen überhaupt tiefer interessiert war. Jedenfalls versichert er dem Papst, daß die Griechen alle einmütig den Wunsch nach Union hätten – von Bedingungen ist zunächst erst gar nicht die Rede! – und betraut den Venezianer *Stefano Dandolo* mit den Verhandlungen, etwa 1336/1337[45]. In einer zweiten Mission stellt er Dandolo den Mönch *Barlaam* an die Seite[46]. Dieser war ein aus Kalabrien gebürtiger griechisch sprechender Orthodoxer, durch seine Studien mit der italienischen Frührenaissance vertraut, kaum aber mit den Lehren der lateinischen Scholastik[47]. Um 1332 mag er nach Konstantinopel gekommen sein, um sich einem vertieften Studium der griechischen Klassiker und des Dionysios Areopagites zu widmen. Er gewann die Gunst des Kaisers und vor allem die des Großdomestikos *Joannes Kantakuzenos,* des mächtigsten Mannes im Staate, der schon während des Krieges der zwei Andronikoi gegeneinander eine bedeutende Rolle gespielt hatte. Barlaam wurde zunächst in Byzanz mit offenen Armen aufgenommen, und selbst seine schärfsten späteren Gegner sind voll des Lobes für seine Gelehrsamkeit. Als im Jahre 1333 zwei Dominikaner auf der Rückreise von der Schwarzmeerküste in Konstantinopel haltmachten und es theologische Dispute gab, vertrat Barlaam in einigen Traktaten fest den konservativen Standpunkt der orthodoxen Theologie. Aber er lernte in der Folgezeit offenbar dazu! Vor der Synode in Konstantinopel entwickelte er seine Vorstellungen von einer Union, die er mit Modifikationen in Avignon auch der päpstlichen Kurie vortrug[48]: Was das Filioque angehe, so genüge es, darin ein Theologumenon der westlichen Kirche

2002–2004. 44 Vgl. Bosch, Andronikos III, 120ff. 45 Dölger, Regest 2830. 46 Bosch 142ff. 47 DHGE VI, 817ff. (M. Jugie); Beck 717ff.; J. Meyendorff, Un mauvais théologien de l'unité au XIVe siècle: Barlaam le Calabrais, 1054–1954: L'église et les églises II, Chevetogne 1954, 47–64. 48 Vgl. C. Giannelli, Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle chiese, Miscellanea G. Mercati III, Vatikan 1946, 157–208.

zu sehen und es als solches gelten zu lassen, also eine theologische Lehre, die nicht geeignet ist, zum absoluten Differenzpunkt erhoben zu werden. Andererseits müsse sich natürlich die katholische Kirche bereitfinden, auch die byzantinischen Riten anzuerkennen, vor allem den Gebrauch von Sauerbroten bei der Liturgie. Für die praktische Durchführung der Union bestehe folgende Alternative: entweder beschränke man sich darauf, die Theologen der beiden Kirchen zu gewinnen, oder aber man strebe von vornherein danach, auf griechischer Seite die ganze orthodoxe Bevölkerung in die Union zu bringen. Im ersten Fall sei wohl unschwer eine Einigung zu erreichen; kämen aber dann die griechischen Theologen mit einem Unionsbeschluß in der Tasche zurück, würden sie sicher auf eine scharfe Opposition im Volk stoßen, das sich weigern würde, eine Lehre, die es seit alters bekannte und von den Vätern ererbt hatte, neuen Formulierungen zu opfern. So bleibe nur der Weg, von vornherein Theologen, Klerus und Volk für die Union zu gewinnen. Dies aber gehe nur auf dem Weg über eine ökumenische Synode, vor der das griechische Volk einen gewaltigen Respekt habe. Es ist ganz deutlich, daß hier die Erfahrungen mit der Rezeption bzw. Nicht-Rezeption der Union von Lyon eine entscheidende Rolle spielen. Von einem Alleingang etwa des Kaisers und einiger seiner Theologen ist mit keinem Wort mehr die Rede. Man darf annehmen, daß Barlaam mit diesen Ansichten, auch wenn man sie mit einiger Geheimnistuerei umgab, nicht ganz allein stand. Jedenfalls wurden sie von Kantakuzenos geteilt, der noch Jahrzehnte später gegenüber päpstlichen Delegierten ähnlich argumentieren wird. Mit solchen Vorschlägen aber konnte sich Papst *Benedikt XII.* (1334–1342) keineswegs befreunden. Das Konzil wurde rundweg abgelehnt, denn es zieme sich nicht, über ein einmal definiertes Dogma noch einmal zu verhandeln. Die Kurie wünschte offenbar die bedingungslose Unterwerfung unter die Beschlüsse von Lyon, wenn nicht noch einiges mehr. Barlaams Einwand, auch eine einmal definierte Lehre könne zu weiterer Klärung durchaus noch einmal zur Diskussion gestellt werden, wurde zurückgewiesen. Und wenn Barlaam argumentierte, eine Union würde den Griechen besonders schmackhaft, wenn zunächst militärische Hilfe vorausgehe, konterte die Kurie: Würde diese militärische Hilfe Erfolg haben, würden die Griechen den Unionsgedanken rasch wieder fallen lassen, da er sich ja erübrigt habe. Mit anderen Worten: die Mission Barlaams scheiterte vollständig, obwohl nicht wenigen seiner Ideen, vor allem der Konzilsidee, die Zukunft gehörte.

2. Patriarchat, Verwaltung und Seelsorge

Quellen: F. Miklosich–J. Müller, Acta et Diplomata medii aevi sacra et profana, I. Wien 1860; V. Laurent–J. Darrouzès, Dossier grec de l'union de Lyon, Paris 1976; J. Oudot, Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta, Rom 1941. – *Literatur:* V. Laurent, Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme arsénite, Bulletin Sect. Hist. Académie Roum. 26/2, Bukarest 1945, 225–313; S. Vryonis, The decline of medieval hellenism in Asia Minor, Berkeley 1971.

Was den geographischen Stand der byzantinischen Reichskirche angeht, so konnten auch die Eroberungen Michaels VIII. die Verluste von 1204 nicht zur Gänze wettmachen. Vor allem in West- und Nordgriechenland, aber auch auf der Peloponnes blieb so manche Metropole auf Dauer außerhalb des Reichsverbandes und damit außerhalb der unmittelbaren Einflußsphäre des Patriarchen. Durch die Wie-

dereroberung Konstantinopels im Jahre 1261 und die notwendig damit verbundenen neuen politischen Aufgaben, die den Kaiser zwangen, die Interessen in Anatolien gegenüber denen im Westen zu vernachlässigen, wurde schließlich der Boden bereitet für die türkischen Eroberungen in Kleinasien, die schon zu Beginn des 14. Jahrhunderts dazu führten, daß immer mehr Metropolen dort verödeten. Im Protokoll der bischöflichen Ränge führt dies dazu, daß man mehr und mehr Metropolen im Westen den Rang der verödeten im Osten zuteilte, bis schließlich Andronikos eine neue Liste erstellen ließ, welche die Bedeutung des Westens gegenüber dem Osten in der kirchlichen Organisation widerspiegelt[1]. Zu den bedeutendsten Erhebungen in den Metropolitanrang gehören die von *Monembasia* und von *Joannina.* Monembasia war einer der wichtigsten Plätze auf der wieder byzantinisch gewordenen Peloponnes, und der bürgerlichen und ökonomischen Bedeutung und Privilegierung folgte bald, im Jahre 1261, die Erhebung in den Rang einer kirchlichen Metropole[2], deren Ehrgeiz mit dem kaiserlichen Privileg nicht befriedigt werden konnte, so daß die Geschichte es hier mit nicht wenigen Fälschungen zu tun hat[3]. Joannina trat an die Stelle der alten Metropole Naupaktos, das 1285 lateinisch geworden war[4]. Unter Andronikos II. wurden in der Peloponnes sogar noch einige neue Bistümer geschaffen, die Lakedaimon unterstellt wurden. Trotz der politischen Beschränkung reichte die anerkannte Jurisdiktion des Patriarchen doch noch weit genug, so wenn er von den polnischen Fürsten gebeten wird, das Bistum *Halič* von *Kiev* abzutrennen und zur Metropole zu erheben[5]. Andererseits sind auch immer noch Spuren eines alten „Protektorats" des orthodoxen Kaisers über die orthodoxen Kirchen im islamischen Bereich festzustellen, etwa Versuche des Kaisers, den Patriarchen von Jerusalem durch Abgesandte zur Rechenschaft zu ziehen[6] usw.

Daß im übrigen die Patriarchatsregesten aus der Zeit der Vorbereitung und Durchführung der Kirchenunion unter Michael VIII. fast völlig ausgefüllt sind von Akten zu diesem Thema und für anderes nicht viel Raum blieb, ist kaum überraschend. Von Interesse ist immerhin, daß Patriarch Arsenios noch genug Zeit fand, eine eingehende Instruktion an die Bischöfe hinausgehen zu lassen, die z. B. die Nichteinhaltung der Predigtpflicht der Priester und Bischöfe mit der Exkommunikation bedroht, darauf drängt, daß sich die Bischöfe die Verwaltung des Kirchenvermögens nicht aus den Händen reißen lassen und sich selbst nicht beim Tod eines Bischofs Übergriffe erlauben. Besonders eifert das Edikt gegen jede Art von Simonie und subsumiert unter diesen Begriff auch alle Arten von Sporteln (συνήθειαι), auch die Weihesporteln. Ebenso wendet es sich gegen jede Einmischung von Weltleuten in die Verwaltung der Klöster und gegen etwa noch bestehende Doppelklöster[7]. Kaum weniger interessant sind die kanonischen Antworten, die Patriarch Joannes XI. Bekkos an die Krim sendet, bezeichnend für die prekäre Lage der orthodoxen Kirchen an den äußersten Rändern der patriarchalen Jurisdiktion: Über die liturgischen Gebote ist man sich offenbar weitgehend im Unklaren, aber das Interesse am klein-

1 Die Notitia ist veröffentlicht von H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, München 1900, 597–601, allerdings mit einigen Zusätzen späterer Jahre. Vgl. auch Dölger, Regest 2234. 2 Dölger, Regest 1897 und 1897a; Laurent, Regest 1361. 3 Vgl. z. B. St. Binon, L'histoire et la légende de deux chrysobulles d'Andronic II en faveur de Monembasie, EOr 37 (1938) 274–311; V. Laurent, Les faux de la diplomatie patriarchale: un prétendu acte synodal en faveur de la métropole de Monembasie, REByz 21 (1963) 142–158. 4 Dölger, Regest 2109. 5 Dölger, Regest 2270; Laurent, Regest 1592. Zur Metropole gehören 5 Bistümer Kleinrußlands. 6 Dölger, Regest 2299. 7 Text in MPG 119, 1135–1146. 8 Text bei J. Oudot, Patriarchatus Constanti-

sten rituellen Detail ist nach wie vor lebendig. An Diakonen scheint es weitgehend zu fehlen, ebenso aber auch an Wein für den liturgischen Gebrauch – der Patriarch erlaubt auch Traubensaft! Priester ziehen in den Krieg und töten Feinde, Flüchtlinge und ihr Klerus ziehen ein und beanspruchen sozusagen die Aufrechterhaltung eines personalen Diözesanverbandes im Amtsbereich des lokalen Bischofs usw.[8].

Für das innere Leben der Kirche nach dem Bruch der Union stehen uns die Briefsammlungen der Patriarchen *Gregorios II.* Kyprios und *Athanasios I.* zur Verfügung[9]. Der allgemeine Eindruck ist, daß unter dem lässigen Regiment des Kaisers Andronikos II. der Verfall der Sitten, vor allem in der Hauptstadt, beträchtliche Fortschritte machte, auch wenn man etwa bei Athanasios I. seinen unverkennbaren Hang zur Weinerlichkeit in Rechnung zu stellen hat. Vor allem die Mitglieder der kaiserlichen Familie und der Amtsadel scheinen sich allzu viel herausgenommen zu haben. Es ist bezeichnend, daß Gregorios, der offensichtlich praktischer dachte als Athanasios, sich in vielen Fällen erst gar nicht mehr an den Kaiser wendet, sondern seine Klagen und Ersuchen unmittelbar an den ersten Minister (Mesazon), den Großlogotheten Muzalon richtet. Athanasios dagegen schreibt sozusagen wöchentlich an den Kaiser, oft freilich bleibt er ohne Antwort. Das große Problem des Gregorios war immer noch der eingekerkerte Expatriarch Bekkos, der von seinem Kerker-Kloster aus unentwegt seine Theologie verteidigte und dessen Argumenten Gregorios ganz einfach nicht gewachsen war. Das brachte Gregorios bei seinem Episkopat einen deutlichen Prestigeverlust ein. Sie kümmerten sich kaum noch um seine Wünsche und Befehle. Eines der besten Beispiele ist ohne Zweifel der Metropolit Joannes Cheilas von Ephesos[10], der sich immer wieder auffordern läßt, nach Konstantinopel zu kommen, ohne Folge zu leisten. Im Gegensatz zu ihm sucht die Mehrzahl der Bischöfe immer noch in der Hauptstadt ihr Betätigungsfeld, und es ist Athanasios, der sie immer und immer mahnt, in ihre Diözesen abzureisen und dort nach dem Rechten zu sehen, nach der Unzahl seiner Verlautbarungen in dieser Sache zu schließen, offenbar ohne durchschlagenden Erfolg. Seiner Meinung nach haben diese Bischöfe in Konstantinopel nichts anderes im Sinn als Gelage und Ränke. Wohl ein dutzendmal wendet er sich in dieser Sache auch an den Kaiser. Athanasios mußte auch mit dem Widerstand in seiner engsten Umgebung, d.h. im Klerus der Hagia Sophia, rechnen. Die materiellen Mittel der Großen Kirche waren bedeutend zurückgegangen. Der Verlust vieler Bistümer reduzierte die Einkünfte aus den Wahl- und Weihegebüren und aus sonstigen Abgaben. Michael VIII. hatte schon den Versuch gemacht, die darbenden Diözesen am Rande des Reiches dadurch zu entschädigen, daß er ihnen Einkünfte beließ, die bisher an den Patriarchen abzuführen waren[11]. So war die Besoldung der Kleriker der Hagia Sophia auf einen tiefen Stand gesunken, und nicht wenige unter ihnen zeigten sich nun geneigt, sozusagen eine arithmetische Relation zwischen ihrem Einkommen und der Stundenzahl, die sie im liturgischen Dienst erbringen sollten, herzustellen[12]. Der Patriarch ist empört, versucht aber immerhin beim Kaiser eine Verbesserung der finanziellen Ausstattung zu erreichen – wahrscheinlich wieder ohne Erfolg, denn woher hätte Andronikos schon die Mittel nehmen sollen.

nopolitani acta selecta, Rom 1941, 90–97. 9 Die Briefe des Gregorios ed. S. EUSTRATIADES, Alexandreia 1910 (Sonderdruck aus der Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1908–1910); die Briefe des Athanasios an den Kaiser ed. A.-M. MAFFRY-TALBOT, Washington 1975. 10 Vgl. z.B. LAURENT, Regest 1506. 1509. 1512. 1513. 1522 usw. 11 DÖLGER, Regest 2040. 12 Zur Affaire vgl. Pachymeres II, 642ff., der die Dinge wesentlich anders

Die türkischen Eroberungen brachten immer mehr Flüchtlinge in die Hauptstadt, die Getreidepreise stiegen enorm, und Getreide wurde zurückgehalten, um dann zu Wucherpreisen verkauft zu werden. Hier erweist sich Athanasios tatsächlich als einer der am stärksten sozial engagierten Patriarchen der Geschichte. Vor allem geht es ihm um eine verbesserte Kontrolle des Marktes [13]. Immer wieder wendet er sich an die Wohlhabenden, sie sollten sich der Armen annehmen, jeder sollte einen Bedürftigen sozusagen adoptieren. Viel halfen diese Aufrufe nicht, und der Patriarch sparte nicht mit harten Worten und Vorwürfen. Schließlich organisierte er selbst Armenküchen, mußte dann freilich bei der staatlichen Forstverwaltung um Brennholz betteln, damit die Küchen auch geheizt werden konnten [14].

Viel von den Mißerfolgen, die Athanasios einstecken mußte, hatte er sich selbst und seiner Intoleranz zuzuschreiben, nicht zuletzt auch seiner rechten Hand, einem Mönch Sabas, über dessen Schikanen es viele Beschwerden gab [15]. Intolerant war er auch Andersgläubigen gegenüber. Er wollte nicht begreifen, daß er in Konstantinopel den Ruf des Muezzin von Minaret der Moschee anhören mußte, wo doch die Christen unter islamischer Herrschaft sich nicht öffentlich bemerkbar machen durften. Ebenso kränkte es ihn, daß die monophysitischen Armenier offenbar volle Religionsfreiheit genossen [16]. Und als Andronikos II. einst den Minoriten ein Grundstück für den Bau eines Klosters in der Hauptstadt verkaufte [17], mußte er nach einiger Zeit auf den Protest des Patriarchen hin diesen Verkauf wieder rückgängig machen!

Die Patriarchengeschichte von Konstantinopel nach dem zweiten Ausscheiden des Patriarchen Athanasios I. im Jahre 1309 ist kein Ruhmesblatt. Die Ausnahme bildet *Joannes XIII. Glykys* (1315–1319), vorher Logothet des Dromos und Familienvater, ein schwer leidender Mann, der sein Amt aus Gesundheitsgründen bald wieder aufgeben mußte. Sein Vorgänger *Nephon* (1310–1314) war auf Drängen des Kaisers durch Translation von der Metropole Kyzikos weg auf den Patriarchenthron gelangt. Der Kaiser hatte an ihm gewiß den gewünschten Mann, der nicht daran dachte, ihn mit all den Sorgen zu belästigen, mit denen Athanasios unablässig vorstellig geworden war. Nephon war gänzlich ungebildet und verwandte seine Fähigkeiten in erster Linie auf Gelderwerb und die Entfaltung patriarchaler Pracht. Er liebte den Umgang mit Damen und sei es auch nur in den Frauenklöstern. So wenigstens nach dem Historiker Nikephoros Gregoras, der dazu vermerkt, die beste seiner Leistungen, aber auch die einzig erwähnenswerte, sei der Friedensschluß mit den Arseniten gewesen, und selbst da habe er nur auf Drängen des Kaisers gehandelt [18]. Das Erwerbsleben des Patriarchen wurde schließlich zum öffentlichen Skandal, eine Reihe von Metropoliten klagten ihn an, und so mußte er sich in ein Kloster zurückziehen und seiner Würde entsagen [19].

darstellt als der Patriarch, vgl. LAURENT, Regest 1643. 1660. 1767ff. 13 N. BRATIANU, Nouvelles contributions à l'étude de l'approvisionnement de Constantinople sous les Paléologues et les empereurs ottomans, Byzantion 6 (1931) 641–656; M. BANESCU, Le patriarche Athanase Ier et Andronic II. Paléologue, Bulletin Sect. Hist Acad. Roumaine XXIII, 1, Bukarest 1942; K.P. MATSCHKE, Politik und Kirche im spätbyzantinischen Reich. Athanasios I. Patriarch von Konstantinopel, WZ Leipzig 15 (1966) 479–486. 14 Vgl. LAURENT, Regest 1638 (zum Hunger war eine große Kälte gekommen, etwa Anfang 1306); Regest 1729 (Adoptionsvorschlag); ferner 1751. 1753ff. 15 Vgl. Pachymeres II, 162f. 16 LAURENT, Regest 1622. 17 DÖLGER, Regest 2195 und 2282. Immerhin werden die Franziskaner vom Kaiser entschädigt, auch wenn ihnen die Rückkehr in die Hauptstadt verboten wird. 18 Gregoras VII, 9 : I, 259–261 (Bonn). 19 J. BOISSONADE, Anecdota graeca V, Paris 1833, 255–

Auf Joannes Glykys folgte ein Mönch des Manganenklosters in Konstantinopel, *Gerasimos* (1320–1321), ebenso ungebildet wie Nephon und taub obendrein. Unter seinem Pontifikat beginnt die unselige Verquickung der Hierarchie mit den bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen Andronikos II. und seinem Enkel Andronikos III., welche die letzten Jahre der Regierung des alten Kaisers ausfüllten und das Reich in die verderblichsten Parteiungen und Gruppierungen trieben, wo Treueide kaum noch etwas galten und die Abwägung der Chancen meist das Entscheidende war[20]. Es war Andronikos II. selbst, der den Klerus in den Streit hineinzog. So ließ er die Synode im Jahre 1321 versammeln, um vor dem Patriarchen und den Metropoliten seinen Enkel in aller Form abzukanzeln[21]. Dieser gelobte schließlich Gehorsam und schwor vor allem, die Hauptstadt nicht zu verlassen. Die Eide vor der Synode sollten der Zeremonie einen besonderen Nachdruck verleihen. Viel Vertrauen hatte Andronikos trotzdem nicht, und insgeheim sagte er dem Patriarchen, er werde Andronikos III. wohl in Gewahrsam nehmen müssen. Der Patriarch hatte nichts Eiligeres zu tun, als dies dem jüngeren Andronikos zu hinterbringen[22], worauf dieser aus der Hauptstadt floh und in der Provinz den Aufstand organisierte.

Gerasimos geschah weiter nichts, denn er starb um die Zeit der Flucht. Dem Kaiser eilte es mit einem neuen Patriarchen nicht, aber er ließ wiederum die Synode zusammenkommen und verlangte von ihr, den Enkel und seine Gefolgschaft mit kirchlichen Strafen zu bedrohen. Die Metropoliten gehorchten und vereidigten auch das Volk der Hauptstadt auf Andronikos II., indem sie das Evangelienbuch in den Straßen herumtragen und die Leute darauf schwören ließen[23]. Der Bürgerkrieg brach 1322 voll aus, die Anhängerschaft des alten Kaisers schmolz zusammen und manche seines engeren Kreises liefen zum Enkel über. Jetzt, nachdem 1323 in der Person des Athosmönches *Esaias* (1323–1334) ein neuer Patriarch bestellt war, wollte sich Andronikos II. wenigstens der Treue des Patriarchen und der Synode sicher sein: er forderte sie auf, die liturgische Commemoratio des jungen Mitkaisers zu streichen und ihm die Exkommunikation anzudrohen. Eine Reihe von Metropoliten waren für den Vorschlag zu gewinnen; der Patriarch aber und weitere Metropoliten verließen wortlos die Versammlung. Sie kamen nächtens beim Patriarchen zusammen, beschlossen eine φατρία, das heißt einen verschworenen Bund, zu schließen, der gegen den alten Kaiser gerichtet war[24]. Leute aus dem Volk und dem Adel schlossen sich diesem Bündnis an. Kühn geworden, exkommunizierte nun der Patriarch in aller Öffentlichkeit jeden, der in der Liturgie das Gedächtnis des jungen Andronikos weiter unterlassen würde, und alle Leute, die sich diesen Klerikern anschließen würden, d.h. vor allem die ganze Gegenpartei in der Synode[25]. Diese schlug zurück und exkommunizierte den Patriarchen und seine φατρία mit Berufung auf die Kanones 18 von Chalkedon und 4 des Trullanums. Der Bürgerkrieg fand jetzt auch in der Synode statt. Andronikos II. aber ließ den Patriarchen unter Hausarrest stellen. Doch der Sturz des alten Kaisers war nicht mehr aufzuhalten. Am 24. Mai 1328 eroberte *Andronikos III.* die Hauptstadt. Andronikos II. mußte nach einigem Hin und Her das Mönchsgewand anziehen, und der Patriarch Esaias wurde mit Gepränge wieder in sein Amt eingesetzt. Der frühere Patriarch Nephon, der einige Zeit des Glaubens war, seine Stunde wäre wieder gekommen, ging leer

283. **20** U.V. Bosch, Kaiser Andronikos III. Palaiologos, Amsterdam 1965, 7ff. **21** Darrouzès, Regest. **22** Gregoras VIII, 6 : I, 315. **23** Gregoras VIII, 6 : I, 319. **24** Gregoras IX, 3 : I, 405f. **25** Darrouzès, Regest 2143. **26** Darrouzès,

aus. Esaias aber suspendierte alle seine Gegner, die zum alten Kaiser gehalten hatten. Andronikos III. war wenig an einer andauernden Spaltung interessiert und suchte seinen Patriarchen zur Raison zu bringen, doch ließ sich dieser nur dazu herbei, das Volk zu absolvieren, nicht aber die Kleriker[26]. 1334 starb er, und an seine Stelle trat *Joannes XIV. Kalekas* (1334–1347).

Die Kämpfe zwischen Kaiser Michael VIII. und den Anjou mitsamt ihren beiderseitigen Parteigängern und Verbündeten, mit verbissener Zähigkeit geführt, ohne daß einer mit dem anderen fertig geworden wäre, hatten schließlich nur einen Erfolg, daß nämlich allmählich der östliche Mittelmeerraum in einem Zeitpunkt, der die höchste Aufmerksamkeit der Christenheit erfordert hätte, am Ende seiner militärischen und politischen Kräfte war und ein Vakuum entstand, in das die Türken fast ungehemmt eindringen konnten[27]. Was die byzantinische Kirche betrifft, so bedeutet dies für sie den Verlust der ältesten und berühmtesten Metropolen des Patriarchen oder – wo die Fiktion eines Fortbestandes aufrechterhalten werden konnte – doch mindestens die steigende kirchlich-religiöse Bedeutungslosigkeit Anatoliens für die Orthodoxie, Entvölkerung und Verarmung, herbeigeführt durch die ständigen Razzien herumstreunender türkischer Scharen und durch die Konfiskation vor allem von Kirchengut durch die Eroberer. Daß die kirchlichen Notitiae episcopatuum, d.h. die offiziellen und privaten Listen der Metropolen und Bistümer, lange den Versuch machen, die Fortdauer alter Zustände vorzutäuschen, ist verständlich; denn hier sind nicht Historiker am Werk, sondern Protokollbeflissene. Aber dies kann darüber nicht hinwegtäuschen, daß es sich oft nur noch um Wunschbilder handelte. Es ist immerhin bezeichnend, daß eine solche Liste aus der Zeit des 4. Kreuzzuges für Anatolien noch 48 Metropolen anführt[28], eine nüchterne Bestandsaufnahme aus dem 15. Jahrhundert hingegen nur noch 17 kennt[29]. Die formal-juristischen Lösungen, deren sich der Patriarch in dieser Situation bediente, sind verschieden. Der häufigste Modus procedendi bestand in der sogenannten „Epidosis“, d.h. eine Metropolit oder Bischof eines noch bestehenden und besetzten Bistums erhielt auf Zeit die Verwaltung einer vakanten Metropole, entweder weil es in dieser Metropole keine Subsistenzmittel mehr für einen Bischof gab, oder aber das noch besetzte Bistum so verarmt war, daß ihm mit den Mitteln des Verwaisten ausgeholfen werden sollte. Ein zweiter Weg war die Zusammenlegung von zwei Metropolen oder Erzbistümern, wobei nicht selten autokephal gewordene Erzbistümer wieder an ihren ursprünglichen Metropolitansprengel angeschlossen wurden. Der dritte Weg war in verzweifelten Fällen das Bistum überhaupt nicht mehr zu besetzen, weil keine Gemeinde mehr vorhanden war. Die Beispiele für diese Modi sind sehr zahlreich und die Patriarchalakten des 14. und 15. Jahrhunderts beschäftigen sich in der überwiegenden Zahl der Fälle mit dergleichen Problemen. Hier nur ein paar repräsentative Beispiele[30]:

1318/1319 wurde der Metropole Melitene wegen totaler Verarmung die Metropole Keltzene zugeteilt. Früher gab es in diesem Gebiet an die zwei Dutzend Suffragansitze, jetzt nur noch ein einziges Kloster. Ende des 14. Jahrhunderts hört man dann von Melitene das letzte Mal. Besser war es im Umkreis von Trapezunt bestellt, weil das Regiment der Großkomnenen in dieser Stadt die Türken immer wieder in

Regest 2151. 27 Vryonis, passim. 28 V. Beneševič, Monumenta Vaticana ad jus canonicum pertinentia, Studi Bizantini 2 (1927) 131–155. 29 H. Gelzer, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum, AMA 21, München 1901, 613–637. 30 Reiches Material bei A. Wächter, Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im

ihre Grenzen verwies. Doch Verluste gab es auch hier. Der Metropolitansitz z.B. von Amaseia fiel in türkische Hand, der Suffragansitz Limnia blieb trapezuntisch. Also bekommt Limnia die Metropolitanrechte von Amaseia. In der alten Metropole Kaisareia in Kappadokien werden 1327 die Metropolitansitze von Sebaste, Ikonion, Mokissos und Euchaita zusammengefaßt. 1370 kommen noch Nazianz und Tyana hinzu. Das bedeutet einen Sprengel auf längst türkisch gewordenem Boden von annähernd 50000 qkm – angesichts der Kommunikationsmittel in feindlichem Land auf jeden Fall unverwaltbar. Große Anstrengungen machte man wohl um die Erhaltung des apostolischen Sitzes Ephesos. Er scheint mit Intervallen immerhin bis 1393 besetzt gewesen zu sein, obwohl er schon 1304 von den Türken erobert wurde. Zu Beginn des 15. Jahrhunderts wird aber auch dieser Sitz durch Epidosis vergeben. Vorher war er selber Empfänger solcher Vergabungen, so bekam er z.B. Pyrgion 1368, später dann auch Pergamon, Klazomenai und Neu-Phokeia. Sardeis wurde 1369 mit Philadelpheia vereinigt, das bis 1391 als einsame Insel in türkischem Lande griechisch blieb. Die Epidoseis wurden gelegentlich immer wieder durchbrochen durch die Bestellung besonderer Bischöfe für die bisher mitverwalteten Diözesen.

In der Nähe der Hauptstadt, am Hellespont, ist es im Grunde nur Kyzikos, das über eine längere Lebensdauer verfügt. In Bithynien gibt es z.B. in Prusa zwischen 1347 und 1386 keinen Metropoliten mehr. 1401 wird Nikomedeia, die alte Kaiserstadt, von Prusa verwaltet, nachdem es schon 1337 türkisch geworden war. Nikaia fiel 1331 in die Hand der Türken, die Umgebung war schon lange vorher türkisch geworden. 1381 erhielt es das inzwischen weiter verarmte Prusa zugeschlagen. Aus den Akten ergibt sich jedenfalls, daß im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts über 25 Metropolen auf lange Zeit hin ohne eigene Bischöfe waren. Besitztümer hatte auch das Patriarchat selbst in Anatolien, und ihr Verlust brachte für Konstantinopel eine ernsthafte Finanzkrise. 1324 verlangte der Patriarch von der Synode Abhilfe, und es wurde beschlossen, daß die noch florierenden Metropolen bestimmte jährliche Leistungen an den Patriarchen zu erbringen hätten. Es handelte sich um 33 Metropolen, darunter nur drei aus Anatolien; Kyzikos, Prononnesos und Lopadion. Der Anteil ihrer Leistungen an der Summe der aufzubringenden Gelder betrug 9 Prozent[31].

Aus der Situation resultierte ein ununterbrochener Kampf um Kompetenzen und Rivalitäten; oft scheint es, daß niemand mehr so recht gewußt hat, welches Bistum zu welch anderem gehöre, wer über diese oder jene noch vorhandenen Einkommensquellen verfügen könne usw. Wiederum geben die Patriarchalakten zahlreiche Aufschlüsse über solche Fälle. Anatolien war für die kirchliche Zentrale in Konstantinopel unregierbar geworden. Nicht allzu wenige Bischöfe bedienten sich in diesen Streitigkeiten sogar lieber der lokalen türkischen Potentaten als des byzantinischen Kaisers oder Patriarchen, auch wenn dies gegen jedes kanonische Recht war. So verlangte z.B. der Metropolit von Ephesos im Jahre 1343 vom türkischen Emir Umur Beg, er solle seinen Rivalen aus der Stadt Pyrgion verjagen[32]! Daß im Palamitenstreit dann auch noch Bischöfe Anatoliens als Antipalamiten verurteilt und

XIV. Jahrhundert, Jena 1903 und VRYONIS, bes. 288ff. 31 DARROUZÈS, Regest 2119; Text: MIKLOSICH-MÜLLER I, 126–129; die finanzkräftigsten Metropolen sind Monembasia, das thrakische Herakleia und Thessalonike; aber während Monembasia 800 Hyperpyra zu zahlen verspricht, belaufen sich die Beiträge der beiden anderen nur noch auf je 200. 32 MIKLOSICH-MÜLLER I, 219. 33 F.W. HASLUCK, Christianity and Islam II, Oxford 1929, 370–378.

abgesetzt wurden, verbesserte die Lage nicht. Nicht weniger schlimm war die Unlust vieler Bischöfe, Konstantinopel zu verlassen und in ihre Bistümer zurückzukehren, auch dann, wenn ihnen die Türken weiter keine Schwierigkeiten machten. Wie schwer dieses Problem für den Patriarchen Athanasios I. wog, wurde schon erwähnt. In der Folgezeit wurde es kaum besser. Die Zahl der Gläubigen in Anatolien aber verringerte sich nicht nur deshalb um sehr viele, weil sie vor dem Druck der Türken flohen, sondern auch weil nicht wenige, teils aus Opportunismus, teils unter türkischem Zwang, den Islam annahmen. Und wer dies nicht tat, geriet nicht selten in den Sog eines religiösen Synkretismus, der zu einer lebendigen Interferenz zwischen islamischen und christlichen Gnadenstätten und Gnadenmitteln führte[33].

3. Theologie und Spiritualität

Bibliographie: Editionen und Sekundärliteratur bei H.-G. Beck, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich, München 1959, 663–711.

Dem vordringlichen Thema der Kirchenpolitik unter Michael VIII. entspricht auf der anderen Seite als Thema Nummer eins der Dogmatik die Auseinandersetzung mit den Differenzen zwischen den beiden Kirchen[1]. Für die Unionsfreunde besonders unangenehm mußte es sein, daß einer der heftigsten Kämpfer gegen die Union seinen Platz in der Patriarchenschule hatte, *Georgios Moschampar*[2], und von da aus seine Pamphlete meist anonym in die Öffentlichkeit brachte. Er gehört zu den bedenkenlosesten Polemikern: Väterstellen, die nicht in sein Konzept passen, werden ignoriert oder als Fälschungen bezeichnet. Er bekämpft aber nicht nur den Patriarchen Joannes Bekkos, sondern später auch die Theologumena des Patriarchen Gregorios Kyprios. Vor wirklichen Fälschungen scheute man ebenfalls nicht zurück. Bekannt ist der Fall des Referendars der Großen Kirche unter Bekkos, *Michael Eskamatismenos,* der vor der Synode zugeben mußte, daß er eine für die Position der Lateinerfreunde günstige Stelle bei Gregorios von Nyssa gefälscht hatte[3]. Entschiedener Unionsgegner war auch *Theodoros Muzalon*[4], der 1282 Großlogothet wurde und wohl der Hauptverantwortliche dafür ist, daß Andronikos II. die Union aufkündigte. Es scheint, daß Muzalon sich vor allem Nikephoros Blemmydes aufs Korn nahm, den Bekkos als seinen Kronzeugen buchen wollte. Die Syllogismen aber, die der Mönch und Humanist *Maximos Planudes* gegen die lateinische Lehre richtete[5], machten besonderen Eindruck, wie sich aus der Tatsache schließen läßt, daß sich nicht nur Georgios Metochites, sondern sehr viel später noch Kardinal Bessarion daran machten, sie zu widerlegen.

Die bedeutendsten Theologen der Union aber sind der Patriarch *Joannes XI. Bekkos* († 1297) und seine Mitarbeiter, sein Chartophylax *Konstantinos Melitenio-*

1 Näheres zu den im Folgenden genannten und weiteren Theologen bei Beck 676–689. 2 Vgl. V. Laurent, la vie et les oeuvres de Georges Moschabar, EOr 28 (1929) 129–158. 3 Laurent, Regest 1447. 4 Muzalon hatte sich vorher widerwillig der Union Michaels angeschlossen. Seinen plötzlichen Tod 1295 deuteten die Freunde des abgesetzten Patriarchen Bekkos als besondere göttliche Strafe. 5 Gründlicher Kenner der lateinischen Sprache und zum Teil auch der lateinischen Theologie, hat er Michael zunächst wertvolle Dienste für seine Unionspolitik geleistet. Die Syllogismen stammen bezeichnenderweise aus der Zeit des Kaisers Andronikos II. Vielleicht gehören sie, wie so manche andere Kurzschrift ähnlichen Tenors, nicht eigentlich in das Gebiet der Theologie – jedenfalls nicht ihrer Motivation nach –, sondern in das publizistischer Loyalitätserklärungen für den neuen

tes und sein Archidiakon *Georgios Metochites*. Bekkos ist mit der lateinischen Theologie kaum vertraut, aber auf Gesandtschaftsreisen nach Frankreich hatte er genug Gelegenheit, die Mentalität der lateinischen Kirche kennenzulernen[6]. Er bringt in die Kontroverse insofern neue Gesichtspunkte, als er das berühmte δι' υἱοῦ des Joannes von Damaskos philologisch korrekt nicht mehr auf die Sendung des Geistes „ad extra" bezieht, sondern dem ἐκ gleichsetzt, mit der Maßgabe allerdings, daß dieses ἐκ in Verbindung mit dem Sohn nicht den Ausgang aus der πρώτη ἀρχή bedeuten kann wie beim Vater. Die „Epigraphai" des Patriarchen, eine Sammlung von patristischen Texten, blieb für die ganze Folgezeit maßgebend.

Auf die Versuche des Nachfolgers von Bekkos auf dem Patriarchenthron, *Georgios Kyprios,* die trinitarische Lehre neu zu erläutern, wurde schon kurz hingewiesen: seine Unterscheidung zwischen der ewigen Sendung des Geistes durch den Vater und einer ewigen Manifestation durch den Sohn fand schon sehr bald scharfe Gegner und trug wesentlich zu seinem Sturz bei.

Die Hagiographie der Zeit, spärlich vertreten, hat es selten mit zeitgenössischen Heiligen zu tun. Man zieht sich auf altbekannte Größen zurück, die neu zelebriert werden, so etwa aus der Zeit des Ikonoklasmus (z.B. Joseph der Hymnograph, die beiden Grapti oder Eudokimos). Die Grapti haben sogar eine Hagiographin gefunden: *Theodora Rauleina*. Von den Zeitgenossen ist seltsamerweise der Patriarch Athanasios I. zu nennen, dem der Studitenmönch *Theoktistos* nicht weniger als zwei Enkomien und eine Vita samt Akoluthie gewidmet hat. Eine verwunderliche Kontinuität: Den kaiserlichen Logotheten, der unter dem Namen Metaphrastes als der große byzantinische Hagiograph bekannt geworden ist, nimmt um die Wende zum 14. Jahrhundert ein anderer Logothet, Großlogothet in diesem Falle, auf, *Konstantinos Akropolites,* der Sohn des Historikers Georgios Akropolites, der als „neuer Metaphrast" in die Geschichte der Hagiographie einging. Doch selbst mit ca. 16 Viten und Enkomien bleibt er weit hinter seinem Vorbild zurück. Aber auch er findet einen hochgestellten Nachfolger in der Person des Großlogotheten *Theodoros Metochites,* bei dessen skeptischem Pessimismus Hagiographie besonders überrascht. Es scheint, daß mancher seiner Texte als „Exvoto" zu verstehen ist, wenn er in der Nähe eines Heiligtums Kur machte.

Von besonderer Wichtigkeit für die Folgezeit ist es, was sich in diesen Jahrzehnten auf dem Gebiet der Mystik tut. Wie so oft in der Geschichte der byzantinischen Theologie begegnet es auch jetzt, daß sich die schärfsten Polemiker zugleich als Meister des geistlichen Lebens erweisen. Hier ist der Metropolit von Philadelpheia, *Theoleptos* zu nennen († ca. 1324)[7], eine der einflußreichsten Persönlichkeiten der Zeit. Schon als Diakon hatte er in Bithynien den Widerstand gegen die Unionspolitik Michaels VIII. organisiert und war dafür hart bestraft worden. Er verließ dann seine Frau und wurde Einsiedler, kam wohl auch auf den Athos und vielleicht dort mit der Mystik in Berührung. Er schrieb gegen Bekkos so gut wie gegen Gregorios Kyprios, und schließlich bekam er die Metropole Philadelpheia. Er wurde der Seelenführer der 1308 verwitweten Despotissa Eirene (Eulogia) Chumnaina, der Tochter des Großlogotheten Nikephoros Chumnos. Obwohl Einsiedler gewesen, setzt er sich hauptsächlich für das koinobitische Ideal ein; von hesychastischer Gebetsmechanik findet sich fast nichts. Sein schöner Traktat über das verborgene Leben in Christo nimmt eher Nikolaos Kabasilas vorweg. Er schrieb über Gebet und Nüch-

Kurs. 6 Vgl. G. Hofmann, Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur, OrChrPer 11 (1945) 141–164. 7 DTC XVI 339–341 (V. Laurent). 8 Vgl. M. Jugie, Note sur le

ternheit, über Gehorsam und Schweigen und alle seine Texte verraten bei einem so akzentuierten Polemiker eine erstaunliche Heiterkeit.

Zum Bekanntenkreis des Theoleptos gehörte auch der Athos-Mönch *Nikephoros*[8], ein Mann aus Italien, angeblich konvertiert zur Orthodoxie. Der geringe Umfang seiner Schriftstellerei besagt nichts über die Tiefe seiner Wirkung. Wohl gab es auch schon vor ihm Anweisungen für das „Gebet des Herzens" (auch Jesus-Gebet oder Monologion genannt), aber seine Abhandlung über die Bewahrung des Herzens wurde zum Handbuch. Das ausgesprochene Ziel der Methode ist die „Lichterscheinung" (Photophanie) Jesu Christi, die Suche nach dem „Reich Gottes in uns", und der Weg dazu führt über eine auf Atemtechnik beruhende Konzentration, die rhythmisch vom Jesus-Gebet begleitet und getragen wird. Mit dieser Methode ist der Erfolg gesichert. Sein Werk wird bereichert durch diesbezügliche Berichte vom Leben der Wüstenväter. Ob ein ähnliches Büchlein, das unter dem Namen Symeons des Neuen Theologen Verbreitung fand, ebenfalls aus der Feder des Nikephoros stammt, ist unsicher. Hier wird das meditative Beten, bei dem die Phantasie Vorstellungen von den himmlischen Dingen entwickelt, völlig abgelehnt, aber auch das Gebet, das auf intellektuellen Erwägungen beruht, abgewertet. Es bleibt nur der „nackte Geist", der mit der Methode des Jesus-Gebetes und keiner anderen zur erwünschten Lichtvision kommt. Liturgisches Beten und damit das religiöse Leben in der klösterlichen Gemeinschaft ist von sehr geringer Bedeutung.

Der Siegeszug, den diese Methodik eine Generation später antritt, ist kaum denkbar ohne den Verfall des koinobitischen Lebens auf dem Athos. Patriarchen wie *Athanasios I.* bemühen sich außerordentlich stark, dem Athos seine alten Leitideen ins Gedächtnis zurückzurufen. Es ist bezeichnend, daß er immer wieder von Widerständen gegen das koinobitische Regime der Äbte zu hören bekommt und von der Unlust der Mönche, nach dem Tod eines Abtes für die Bestellung eines neuen zu sorgen. Sie ziehen es vor, sich in dieser Zeit ihrer „Autarkie" zu erfreuen, sie isolieren sich und die liturgischen Verpflichtungen werden vernachlässigt. Offenbar bahnt sich bereits das System der „Idiorrhythmie", d.h. der Klöster ohne Äbte an, und es ist wohl dieses System, in dem der Hesychasmus mit seiner Absenz vom liturgischen Gemeinschaftsleben seinen besten Platz findet.

Was immer der Patriarch an den Klöstern beklagenswert finden mochte, das Ansehen des Mönchtums als solchen wurde dadurch kaum vermindert, offenbar weil der Byzantiner fähig war, einen Unterschied zwischen disziplinärem und ökonomischen Mißverhalten auf der einen und dem geistlichen Potential auf der anderen Seite zu machen. Nicht zuletzt waren es zahlreiche Mönche, welche den Führern der Arseniten weite Kreise des Volkes zubrachten, was immer die Motive gewesen sein mögen. Die Mönche waren nicht selten auch die fanatischsten Prediger gegen die Lateiner, wobei es nicht nur um die Antipathie gegen die lateinische Theologie, sondern sicher ebenso stark um die Antipathie gegen die Eroberer von 1204 ging. Es ist bezeichnend und in früheren Jahren kaum denkbar, daß sogar Kaiser *Michael VIII.* im Jahre 1273 die Athos-Mönche aufforderte, zu einem dogmatischen Tomos in Fragen Kirchenunion Stellung zu nehmen[9]. Die Zeit ist nicht mehr fern, in der die Mönche von sich aus der Kirche einen dogmatischen Tomos aufdrängen werden. Andronikos II. kommt den Klöstern ökonomisch in jeder Weise entgegen; aber Neugründungen werden seltener. So ist das Michael-Kloster auf dem Auxentios-

moine hésychaste Nicephore et sa méthode d'oraison, EOr 35 (1936) 409–412; I. HAUSHERR, La méthode d'oraison hésychaste, Rom 1927. 9 DÖLGER, Regest 1999. 10 H.-G. BECK,

berg, das Michael VIII. dotiert, eine Gründung seines Großvaters. Und auch die beiden Klöster des Hl. Demetrios in Konstantinopel und das Kellibaron-Kloster, denen er das berühmte Typikon mit der selbstherrlichen autobiographischen Einleitung gibt, waren alter Bestand. Ein Restaurationsakt ist auch der Gründungsakt des Frauenklosters das nach der Überlieferung im 10. Jahrhundert durch Konstantinos Lips gegründet worden war. Die Restauratorin ist Theodora, die Frau Michaels VIII. Unter den wenigen Neugründungen sei das Prodromos-Kloster in Menoikeon bei Serrai genannt, die Stiftung eines Joannikios um 1275.

Oberflächlich besehen: Nichts Neues. Doch der erste Eindruck täuscht. Nachdem im vorausgegangenen Jahrhundert Byzanz wirtschaftlich sowohl wie politisch immer mehr unter das Diktat des Westens geraten war, beginnen auch die Gelehrten sich allmählich mit den geistigen Erzeugnissen dieses Westens zu befassen, immer auf die Gefahr hin, als Lateinerfreunde (Latinophrones) abgestempelt und verdammt zu werden. Der Aufbruch zeigt sich wesentlich weniger in der herkömmlichen theologischen Literatur, von der bisher die Rede war, als vielmehr in der Philosophie und in der „Theologie am Rande" [10]. Noch einmal ist der Mönch *Maximos Planudes* zu nennen. Seine Interessen gehen weit über die Theologie hinaus, aber daß er Augustins „De trinitate" ins Griechische übersetzt hat [11], bleibt erstaunlich, wie sehr diese Übersetzung auch kritisiert worden sein mag. Es will nur kaum gelingen, diese Leistung ursächlich und in ihren Auswirkungen überzeugend in die Geistesgeschichte der Zeit einzuordnen. Immerhin darf man sie unter den Begriff „apertura" subsumieren. Diese Öffnung ist auch von einem Zeitgenossen des Maximos, dem Großlogotheten *Theodoros Metochites,* in vorsichtigen Formulierungen zum Ausdruck gebracht worden [12]. Er bezweifelt ganz allgemein, ob sich die Byzantiner nach wie vor auf ihre eigene literarische Tradition verlassen können, und unterstellt, daß auch in anderen Kulturkreisen Wertvolles geschaffen worden sei. Das führt zu einer Relativierung der bisherigen Wertvorstellungen, und die Theologie, besonders die Dogmatik bleibt davon nicht ausgeschlossen. Jedenfalls beginnt sich ein Desinteresse an den Formalismen dieser Dogmatik bemerkbar zu machen, wiederum formuliert von Maximos Planudes, aber nicht von ihm allein. Metochites aber schiebt die orthodoxe Dogmatik teilweise an den äußersten Rand seiner Argumentation, besonders in Fragen, in denen die Theologie den Humanisten existenziell fordert, und es bleibt dem Leser überlassen, ob er das dogmatische Marginale nur noch als Salvierung des orthodoxen Gewissens seitens des Autors versteht oder aber als ein letztes Opfer des Intellekts. Der Zweifel scheint um sich zu greifen, und die antiken Paten des Skeptizismus, Pyrrhon und Sextos Empirikos, schieben sich in den Vordergrund des Interesses [13]. Metochites steht ihnen nahe und glaubt deshalb, sie widerlegen zu müssen. Gregoras beklagt sich darüber, wie ihr Gift selbst bei Theologen Eingang findet, und noch Nikolaos Kabasilas wird sich verpflichtet fühlen, ein Pamphlet gegen sie zu verfassen. Die letzten Auswirkungen erleben die letzten Jahrzehnte des Reiches.

Besonderheiten der Literatur in der Palaiologenzeit, Art et société sous les Paléologues, Venedig 1971, 43–52. 11 Bruchstücke der Übersetzung: MPG 147, 1113–30. 12 H.-G. Beck, Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert, München 1952. 13 G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, 152f.

VIII. Bürgerkrieg, Palamismus und Scholastik

Quellen: Gregoras (siehe oben S. 192); Joannes Kantakuzenos, Historiarum libri IV, ed. I. Schopen, Bonn 1828–1832; Barlaam Calabro, Epistole greche, ed. G. Schirò, Palermo 1954; Gregorios Palamas, Συγγράμματα, ed. P.K. Chrestu, Thessalonike 1962ff. (bisher 3 Bde); G. Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV, Vatikan 1931 (mit zahlreichen Editionen größerer und kleinerer Texte). – *Literatur:* G. Weiss, Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch, Wiesbaden 1969; E. Werner, Die Geburt einer Großmacht – Die Osmanen, 2. Aufl. Berlin 1972; P. Lemerle, L'émirat d'Aydin, Paris 1957; O. Halecki, Un empereur de Byzance à Rome, Warschau 1930; E. Werner, Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? WZ Leipzig 8 (1958/59) 45–83; K.P. Matschke, Fortschritt und Reaktion in Byzanz im 14. Jahrhundert, Berlin 1971; DThC XI, 2, 1777–1818 (Palamite, Controverse, M. Jugie); I. Hausherr, L'hésychasme, OrChrPer 22 (1956) 5–40. 247–285; J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959; H.-G. Beck, Humanismus und Palamismus, XIIe Congr. Intern Etudes Byz., Ohrid 1961, Rapports III.

1. Die palamitische Kontroverse

Kaiser Andronikos III. starb im Jahre 1341. Es blieb ihm keine Zeit, den Mißerfolg, den seine Mission in Avignon geerntet hatte, mit einer weiteren Initiative wettzumachen. Und nach seinem Tod erlaubte es die allgemeine politische und vor allem die kirchenpolitische Lage nicht, den Unionsgedanken energisch weiterzuverfolgen. Die Frage der Thronfolge und der Regentschaft für den unmündigen legitimen Thronerben, *Joannes V.* (1341–1391), beherrscht für lange Jahre die Innenpolitik und führt zu einem Bürgerkrieg, der durch die Einbeziehung der Türken nie wieder gutzumachende außenpolitische Schäden verursachte. Daneben entbrannte das, was man den palamitischen Streit nennt, ein Thema der Mystik, der Dogmatik und der Kirchenpolitik zugleich – ein Thema außerdem, das beweist, wie die politische Orthodoxie, zerbrochen in Fragen der Union, auf anderen Feldern immer noch wirksam ist. Diese Wirksamkeit erweist sich in der Tatsache, daß sich Palamismus und Antipalamismus verknüpfen mit Fragen der Stellung zu den Palaiologen und ihrem Gegenspieler *Joannes Kantakuzenos,* sodann mit Fragen der Einstellung zu den sozialen Auseinandersetzungen der Zeit, mit Fragen des Ja oder Nein zu lateinischen Einflüssen und nicht zuletzt mit Grundfragen der byzantinischen Bildung herkömmlichen Gepräges. So genau sich diese Komplexe theoretisch auseinanderhalten lassen, so unentwirrbar präsentieren sie sich im Ablauf des Geschehens [1].

Zunächst die dynastische Frage: Der erste Mann im Staate des Kaisers Andronikos III., der Großdomestikos Joannes Kantakuzenos aus der reichsten byzantinischen Grundbesitzerschicht, sah sich bei der Bestellung der Regentschaft für Joannes V. übergangen. Die Macht lag in der Hand der Kaiserin-Witwe *Anna von Savoyen* und des Patriarchen *Joannes XIV. Kalekas* – und dies ohne Zweifel auf Grund der testamentarischen Verfügung des Kaisers Andronikos III., an der Kantakuzenos nur mit Tüfteleien rühren konnte, die er aber jedenfalls nicht anerkannte [2].

Kantakuzenos setzte sich aus Konstantinopel ab und zog sich in das thrakische Didymoteichos zurück, wo er die Revolte vorbereitete, seine Klientel auf sich ein-

1 Dazu H.-G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 247ff. 2 Zum Testament des Kaisers siehe U.V. Bosch, Kaiser Andronikos III. Palaiologos, Amsterdam

schwor, seine riesigen finanziellen Ressourcen mobilisierte und sich schließlich noch im Jahre 1341 zum Kaiser ausrufen ließ. Auf dem langsamen Vormarsch nach Konstantinopel ließ er sich 1346 in Adrianupolis krönen. So wie Kantakuzenos seine Klientel formierte, sammelte sich der Widerstand um die Palaiologen. Mit dem System der Gefolgschaften und „Verbrüderungen" (φατρίαι) wurden auch Teile der Volksmassen in die Parteiungen hineingerissen, und es kam zu schweren sozialen Kämpfen vor allem in Thrakien und Makedonien, die sich zunächst gegen die adeligen Parteigänger des Kantakuzenos richteten, sich aber dann verselbständigten und ihre eigenen Ziele verfolgten.

Parallel dazu der Palamitenstreit: Einer der Vorkämpfer, ja der Auslöser, ist eben jener kalabresische Mönch *Barlaam*[3], der unter Andronikos III. das Vertrauen nicht nur des Kaisers, sondern vor allem des Joannes Kantakuzenos genossen hatte. Der Mann, nach dem der ganze Streit benannt wird, ist *Gregorios Palamas*[4]. Um 1296 geboren und auf kaiserliche Kosten erzogen, scheint er die humanistischen Studien nicht weit vorangetrieben zu haben. Schon 1315 zieht er sich auf den Athos zurück, zuerst nach Vatopedion, dann in die Große Laura, um schließlich ein Eremitenleben zu führen. Dann verläßt er den Heiligen Berg und lebt in devoten Zirkeln in Thessalonike, wo ein junger Athosmönch, *Isidoros,* Kreise um sich gesammelt hat, denen die Gegner Bogomilismus nachsagen. Zum Streit zwischen ihm und dem Mönch Barlaam kommt es etwa 1334. So wenig der Streit als solcher mit einem Pro oder Contra gegen die Kirchenunion oder die lateinischen dogmatischen Positionen zu tun hat, die Anfänge sind rein äußerlich von dieser Kontroverse doch nicht zu trennen. Als damals die beiden Dominikaner *Francesco da Camerino* und *Riccardo* nach Konstantinopel kamen, verfaßte Barlaam eine Serie von Traktaten gegen das lateinische Dogma[5]. Jetzt fühlte sich auch Palamas bemüßigt, zur Feder zu greifen und „apodiktische Traktate" gegen das Filioque zu verfassen[6]. Unterschiedliche Auffassungen über die Methode der Kontroverse[7] führten zu einem Briefwechsel zwischen den beiden Polemikern, der sich allmählich vergiftete, obwohl ein anderer Athosmönch, *Gregorios Akindynos*[8], geraume Zeit zu vermitteln suchte. Barlaam vertrat die Meinung, daß apodiktische Syllogismen, wie sie die Lateiner gebrauchten, in der Theologie keinen Platz hätten. Thomas von Aquin wurde von ihm nicht eben glimpflich behandelt. Gottes Wesen, vor allem das innertrinitarische Leben, seien der menschlichen Ratio unzugänglich. Diese habe sich mit der Erkenntnis der Existenz Gottes zu begnügen, die im übrigen auch den erleuchteten Heiden zugänglich gewesen sei. Palamas warf Barlaam vor, er leugne praktisch jede Gotteserkenntnis und zeige gegenüber den heidnischen Philosophen eine völlig ungerechtfertigte Wertschätzung. Der Streit zog sich hin, und Palamas, denn doch von den Angriffen auf seine Syllogismen getroffen, rückte von dieser Argumentationsweise mehr und mehr ab und zog sich auf einen Theologie-Begriff zurück, der stärkstens auf mystischer Inspiration aufgebaut war. Es war offenbar dieser Rekurs auf besondere Erleuchtungen, der Barlaam bewog, diesem Argument an Ort und Stelle nachzugeben, nach seiner Quelle auf dem Athos selbst, wahrscheinlicher jedoch in den Zirkeln in Thessalonike. Was er dabei entdeckte, glaubte er als messalianisch anprangern zu müssen. Es handelte sich um die berühmte hesychastische Gebetsmethode[9],

1963, 176ff. 3 Siehe oben S. 206. 4 Literaturangaben zu Anfang des Abschnittes. 5 Zum größten Teil unediert. Fragmente MPG 151, 1250–1252. 6 MEYENDORFF, Introduction 340 ff. 7 J. MEYENDORFF, Les débuts de la controverse hésychaste, Byzantion 23 (1953) 87–120; DERS., L'origine de la controverse palamite, Θεολογία 25 (1954) 602–630. 8 DHGE I, 340–341 (M. JUGIE); DThC XI, 1, 455–467 (V. LAURENT). 9 Siehe

die zur Gottesschau führte, und zwar schon auf dieser Welt. Vom Messalianismus insbesondere auf dem Athos sprechen auch andere Quellen. *Gregoras*[10] nennt sogar die Führer, die dort ihr Wesen getrieben hätten und die schließlich vom Athos vertrieben wurden. Natürlich versuchten seine Gegner mit allen Mitteln, den Vorwurf des Messalianismus zurückzuweisen. Immerhin weiß auch ein Lobredner des Palamas, der spätere Patriarch *Philotheos Kokkinos,* von Kontakten seines Helden mit Messalianern oder Bogomilen, deutet sie freilich als Bekehrungsversuche seitens Palamas[11]. Neuere Historiker, die Palamas in jeder Beziehung rechtfertigen wollen, sprechen immerhin von Affinitäten in der Auffassung des geistlichen Lebens auf beiden Seiten, und diese sind wohl auch gegeben. Gregoras – freilich Partei – bringt die Tatsache, daß Palamas den heiligen Berg verließ, mit der erwähnten Vertreibung der Messalianer vom Athos in Zusammenhang; palamas-freundliche Quellen sprechen dagegen von Einfällen der Türken, vor denen er ausgewichen sei. Barlaam aber konzentrierte sich bald weniger auf den allgemeinen Vorwurf des Messalianismus als vielmehr auf die besondere Gebetsweise der Hesychasten. Ihr psycho-physisches Training tut er ohne jedes Verständnis als Nabelschau ab, und die Behauptung mancher Hesychasten, sie sähen mit eigenen Augen das Licht, das Christus auf dem Tabor umflossen habe und das nichts anderes sei als eben Gott selbst, als reine Blasphemie. Kein Mensch könne Gott sehen. Die Hesychasten fühlten sich bei diesen Angriffen gefährdet und baten Palamas, einen der Ihren, um Hilfe. Hier liegt der eigentliche Ursprung des palamitischen dogmatischen Systems. Palamas wollte keinen Zweifel an der Gottesschau der Hesychasten gelten lassen. Er blieb dabei, daß es sich beim Taborlicht um ein ungeschaffenes, göttliches Licht handle und unterschied zunächst zwischen einer „untergeordneten“ und einer „übergeordneten“ Gottheit, was Barlaam nur noch mehr ereifern konnte. Palamas sah den Fauxpas rasch ein und beschränkte sich hinfort auf die Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seiner Energie, führte aber zwischen beiden eine distinctio realis ein: Gottes Wesen bleibt für Zeit und Ewigkeit der menschlichen Schau unzugänglich, die Energien aber sind nicht nur mitteilbar, sie fallen für den Begnadeten auch unter sinnliche Wahrnehmbarkeit. Natürlich sah Barlaam auch in dieser Realdistinktion eine pure Unmöglichkeit, selbst wenn Palamas etwas mysteriös zwischen Realdistinktion und Trennbarkeit weiter unterschied. Im Grunde beließ er es bei der Aporie.

Zu diesen Kernpositionen kommen Erörterungen über Wesen und Wirkung der Begnadigung, über Können und Grenzen der Theologie, über die Verklärbarkeit des Menschen in der Zeit usw. Damit aber waren die Positionen abgesteckt und der Kampf wurde auf gut byzantinische Weise über Jahrzehnte mit polemischen Schriften, mit Synoden, mit Rekurs auf Polizei, mit Verschwörungen und Verleumdungen aller Art geführt: eine unauflösbare Verquickung der verschiedensten Interessen. Wie schon angedeutet: man nahm Rücksicht auf Palaiologen oder Kantakuzenen, man verband Religiöses mit Sozialpolitischem, man war konservativer Patristiker oder nahm dogmatischen „Fortschritt“ in Kauf, und im Laufe der Zeit spielte es dann auch eine Rolle, ob man „Latinophron“ war oder nicht. Im Hintergrund aber steht immer die Mystik der Hesychasten und die längst vollzogene Tabuisierung des Heiligen Berges, seiner Bewohner und ihrer Spiritualität, die anzugreifen von nicht wenigen als ein Angriff auf die heiligsten Güter des Reiches interpretiert wurde. Im Hintergrund stand aber auch eine langsame Emanzipation des Mönchtums nicht

S. 216. 10 Gregoras XIV, 7 : II, 714ff. (Bonn). 11 MPG 151, 562–565. 12 Siehe

nur von der disziplinären Autorität der Bischöfe, sondern auch von ihrer Lehrautorität.

Der Einbruch des Gegensatzes zu den *„Latinophrones"* ergibt sich erst in der zweiten Phase des Streites. Die Abneigung gegen den Westen aber wird früh genährt, denn Barlaam, wenn auch orthodox und griechisch sprechend von Geburt, kommt eben doch aus Italien, aus einem verdächtigen Kulturkreis, der alles Mißtrauen verdient und für byzantinische Werte und byzantinische Mentalität kaum Verständnis aufbringen kann. Später kommt dann hinzu, daß gewisse Antipalamiten, vorab *Prochoros Kydones,* ein Athosmönch, mit Übersetzungen aus der lateinischen Scholastik und mit der scholastischen Methode operieren. Der Zustrom lateinischer Theologie beginnt schon um die Wende zum 14. Jahrhundert mit den Übersetzungen des Philologen Maximos Planudes[12], doch blieb dies in unserem Zusammenhang zunächst ohne Bedeutung. Zwar ist es dann auch mehr Zufall, wenn um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein hoher kaiserlicher Beamter, *Demetrios Kydones*[13], der Bruder des eben genannten Prochoros, am Hofe des Joannes Kantakuzenos die „Summa contra Gentiles" des Thomas von Aquin ins Griechische übersetzt. Aber wenn er dann in dieser Tätigkeit fortfährt, große Teile der „Summa theologica" und andere Werke des Aquinaten sowie Anselms von Canterbury – um nur einige zu nennen – übersetzt, so ist immer mehr das theologische Interesse maßgebend, wenn auch zunächst eher in Richtung auf die zwischen beiden Kirchen umstrittene Trinitätslehre. Doch Prochoros stellt seine Übersetzungen offenbar von vornherein in den Dienst des Antipalamismus.

In eine erste kritische Phase trat der Streit im Jahre 1341. Akindynos suchte den Eklat zu verhindern. Er riet Barlaam energisch davon ab, sich weiter gegen die athonitischen Gebetsmethoden zu wenden, die durch eine lange Tradition unangreifbar geworden seien; worin Barlaam Recht habe, das sei die Ablehnung der palamitischen Realdistinktion zwischen Essenz und Energie in der Gottheit. Aber weder Palamas noch Barlaam waren zum Einlenken bereit. Palamas war inzwischen auf den Athos zurückgekehrt und hatte ein großes Manifest zugunsten der Hesychasten und seiner eigenen Theologie entwerfen lassen, „Tomos hagioreitikos"[14] genannt, das Barlaam, ohne seinen Namen zu nennen, feierlich verdammt. Eine Reihe bedeutender Athoniten bekräftigten das Dokument mit ihrer Unterschrift (ca. 1340). Das Dokument wurde zum klassischen Kampfmittel und bedeutet ohne weiteres, daß sich die Mönche eine Lehrentscheidung anmaßten, die früher ohne Synode nicht möglich gewesen wäre. Daß der Bischof von Hierissos es bestätigte, besagt wenig gegenüber dieser Neuerung. Dafür präsentierte jetzt Barlaam sein Werk „Gegen die Messalianer" dem Patriarchen und der Synode. Joannes XIV. Kalekas war unsicher. Nur eines stand für ihn fest: eine dogmatische Kontroverse sollte vermieden werden. Wie immer eine solche Kontroverse ausgehen würde: entweder hätte er den ganzen Athos gegen sich, oder aber alle intellektuellen Kreise der Hauptstadt, die offensichtlich eher geneigt waren, Barlaam zu verteidigen, wenn auch durchaus nicht ohne Reserve und ohne Ausnahmen. Doch Joannes Kalekas konnte den Lauf der Dinge nicht mehr aufhalten. Eine Synode wurde einberufen, und sie tagte, noch unter dem Vorsitz des Kaisers Andronikos III., am 10. Juni 1441. Kalekas versuchte ein Letztes: Er ließ die kirchlichen Kanones verlesen, welche das Lehramt eindeutig den Bischöfen reservieren. Im übrigen ist der Verlauf der Synode umstritten, je nach dem Wert, den man dem Tomos, der bald darauf veröffentlicht

S. 217. **13** Siehe S. 233. **14** MPG 150, 1225–1236. **15** MPG 151, 679–692;

wurde, beimißt. So viel ist sicher, daß aus dem Ankläger Barlaam bald der Angeklagte wurde. So riet ihm Kantakuzenos, der neben dem Kaiser präsidierte, seine Anklagen fallen zu lassen und sich zu entschuldigen. Barlaam lenkte ein und folgte dem Rat. Also schloß die Synode mit einer Art Versöhnung der Parteien. Barlaam aber verließ Konstantinopel unmittelbar darauf, ging nach Italien zurück, wurde im Laufe der Zeit Katholik und schließlich sogar Bischof von Gerace in Unteritalien († 1350). Andronikos III. starb vier Tage nach der Synode; die Palamiten betrachteten sich als die Sieger, auch in der Frage ihrer Dogmatik, obwohl man dieser Frage wohl nur oberflächlich nachgegangen war, während die Angriffe gegen die Hesychasten das Hauptthema gebildet zu haben scheinen. Akindynos war nicht bereit einen solchen „Sieg" des Palamismus hinzunehmen. So versammelte sich, jetzt unter dem Vorsitz des Kantakuzenos, im August das Konzil noch einmal und zwang Akindynos zur Unterwerfung und verurteilte ihn zum Schweigen. Sodann verabschiedete man einen Tomos[15], der allerdings von der Augustsitzung kaum Kenntnis nimmt, jedenfalls die Verurteilung des Akindynos verschweigt, und sich darauf beschränkt, den Verlauf der Junisitzung darzustellen[16]. Mit der Unterzeichnung des Tomos hatte man allerdings große Schwierigkeiten. Natürlich unterzeichnete Joannes Kalekas, aber er hätte diese Unterschrift am liebsten bald wieder zurückgezogen und bediente sich aller möglichen Ausreden, um sie zu dementieren[17]. Mehrere Metropoliten machten große Schwierigkeiten, bevor sie sich zur Unterschrift verstanden. Daß Kalekas später von seiner Unterschrift nichts mehr wissen wollte, hängt mit der politischen Entwicklung zusammen, die nun den dynastischen Kampf mit dem Palamitenstreit verquickt. Kantakuzenos bereitete die Usurpation vor und sein Hauptgegner war zunächst niemand anderer als der Patriarch. Dieser aber war im Grunde kaum von der Richtigkeit der palamitischen Positionen überzeugt, und diese Überzeugung stand wohl bald in Zusammenhang mit der Tatsache, daß sich Palamas mehr oder weniger offen für die Sache des Kantakuzenos entschied.

Palamas mag angenommen haben, Kantakuzenos sei der geeignetere Regent für den unmündigen Kaiser als der Patriarch, womit er wahrscheinlich recht hatte; aber ebenso wenig darf übersehen werden, daß der Patriarch in Sachen Palamismus eben doch unentschieden war, während Kantakuzenos den Mönch Barlaam zum Widerruf veranlaßt hatte[18]. Die Verurteilung des Akindynos ging ebenfalls auf Konto des Großdomestikos[19]. Kantakuzenos selbst hat wohl bald erkannt, daß aus dem Streit für seine Sache Kapital geschlagen werden konnte. Schon 1342 mobilisiert er eine Gruppe von Athosmönchen, an der Spitze den Protos des Heiligen Berges, und veranlaßt sie, nach Konstantinopel zu reisen, um bei Anna von Savoyen für ihn zu intervenieren[20]. Jetzt ließ der Patriarch Palamas verhaften unter der Anklage, er konspiriere mit dem Insurgenten Kantakuzenos. Der Verdacht konnte nicht nachgewiesen werden, aber die Haft wurde nicht aufgehoben. Dafür machte Kalekas einen neuen Fehlgriff: er erlaubte es dem verurteilten Akindynos wieder, seine Angriffe auf die palamitische Doktrin aufzunehmen; er wollte ihn sogar auf einen Bischofsstuhl erheben, scheiterte dabei aber am Widerstand von Anna von Savoyen, die es mit den Kantakuzenen nicht ganz verderben wollte. Immerhin erhob ihn der Patriarch in den Diakonat und weihte ihn schließlich zum Priester.

Miklosich-Müller I, 202–216; I. Karmires, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα I, Athen 1952, 299–310. 16 Meyendorff, Introduction 88 ff. 17 Vgl. seine Erklärungen MPG 150, 900–903. 18 Meyendorff, Introduction 96 ff. 19 Interessant ein späterer Bericht des Akindynos an den Patriarchen bei Th. Uspenskij, Sinodik v nedelju pravoslavija, Odessa 1893, 77–84. 20 Philotheos, Vita s. Sabae, ed. A. Papadopulos-Kerameus,

Inzwischen ging der Bürgerkrieg seinem Höhepunkt entgegen. Kalekas exkommunizierte den Usurpator[21], und je näher dieser an die Hauptstadt heranrückte, desto gefährlicher war es um seine, des Patriarchen, Regentschaft bestellt, und desto verdächtiger erschien ihm Palamas. So sprach er schließlich auch über diesen das Anathem aus, da er des Patriarchen in der Liturgie nicht mehr gedenke[22]. *Isidoros,* der inzwischen Metropolit von Monembasia geworden war, aber in der Hauptstadt verblieb und hier heftig für Palamas agitierte, wurde abgesetzt[23].

Dies alles hatte zur Folge, daß zwischen der Kaiserin-Witwe und dem Patriarchen allmählich eine Entfremdung eintrat, die den Sturz des letzteren vorbereitete. Für Anna war Palamas eine Persönlichkeit geworden, die in den unausweichlichen Verhandlungen mit Kantakuzenos von Bedeutung werden würde. Schon als sich 1346 Kantakuzenos in Adrianupolis krönen ließ, traten sechs Bischöfe an die Kaiserin mit der Bitte heran, Kalekas vor ein Gericht zu stellen[24], und eine Bischofsversammlung in Thrakien – Anhänger des Kantakuzenos – erklärte Kalekas rundweg für abgesetzt und gebannt[25]. So trat schließlich auf Befehl der Kaiserin auch in Konstantinopel die Synode zusammen (2. Febr. 1347) und setzte Kalekas ab[26]. Damit war das letzte Hindernis einer Verständigung zwischen der Kaiserin und Kantakuzenos beseitigt. Am 8. Februar 1347 zog dieser in der Hauptstadt ein und übernahm als *Joannes VI.* (1347–1354) die Zügel der Regierung unter nomineller Beteiligung des jungen Joannes V. Joannes Kalekas wurde zusammen mit Barlaam neuerdings verurteilt[27]. Patriarch an Stelle des abgesetzten wurde eben jener *Isidoros* (1347–1350), den Kalekas kurz vorher als Metropolit von Monembasia abgesetzt hatte. Vorher hatte Palamas in engerer Wahl gestanden, wogegen sich allerdings Anna von Savoyen zur Wehr gesetzt hatte. Besser als Isidoros qualifizierte Kandidaten aber lehnten dankend ab. Isidoros besetzte in rascher Folge eine ganze Reihe von Metropolen mit Palamiten. Palamas selbst wurde damals Metropolit von Thessalonike. Er konnte allerdings seinen Sitz Jahre lang nicht einnehmen, nicht etwa weil Thessalonike gegen die Doktrin des Palamas gewesen wäre, sondern weil der politische Kurs in Thessalonike anti-kantakuzenisch war und man in Palamas einen Exponenten der Kantakuzenen sah. Auch sonst war der Widerstand nicht einfach gebrochen, wobei es allerdings kaum noch möglich ist, zwischen einem theologischen Widerstand gegen Palamas und einem politischen gegen Kantakuzenos zu unterscheiden. Noch im Jahre 1347 fanden sich in Konstantinopel nicht weniger als 20 Bischöfe zusammen, die sich gegen Palamas aussprachen, und ein Teil davon wagte es, auf einer Gegensynode sowohl den Patriarchen Isidoros wie den neuen Metropoliten Gregorios Palamas zu exkommunizieren[28]. In *Nikephoros Gregoras*[29], dem anerkannten Gelehrten der Zeit aber, gewann der Antipalamismus einen Gegner, der sich mehr und mehr an die Öffentlichkeit wagte und, obwohl er

Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας V, Petersburg 1896, 322–323. **21** Darrouzès, Regest 2218. 2221. **22** Darrouzès, Regest 2249. 2265. **23** Darrouzès, Regest 2250; zur Propaganda des Isidoros vgl. Weiss, Joannes Kantakuzenos 114. **24** MPG 151, 767–770. **25** Gregoras XV, 5 : II, 762 (Bonn); Kantakuzenos III, 92 : II 564–565 (Bonn). **26** G. T. Dennis, The deposition of the patriarch John Calecas, Jahrb. Österr. Byz. Gesellschaft 9 (1960) 51–55. **27** Der Tomos, der damals verabschiedet wurde, stellt formell einen Akt dar, der sich auf den 2. Februar beruft, ist aber erst nach dem Einmarsch des Kantakuzenos entstanden. Kommentar und Neuausgabe bei J. Meyendorff, Le Tome synodal de 1347, Zbornik Radova Viz. Inst. 8 (1963) 209–227. Vgl. auch den oben zitierten Artikel von Dennis und P. Wirth, ByzZ 56 (1963) 17–18. **28** Die Gegner veröffentlichten im Juli einen antipalamitischen Tomos (MPG 150, 877–885). Hier wird von der antipalamitischen Synode berichtet. **29** Zum Leben und Werk R. Guilland, Essai sur Nicéphore

gegen Barlaam und Akindynos zugleich wetterte, an der palamitischen Lehre kein gutes Haar ließ. Es kam dazu, daß die Lehre des Palamas noch von keiner Synode wirklich geprüft worden war, sondern jeweils sozusagen unter der Hand als scheinbarer Sieger die Synode verließ. So drängte sich eine Synode auf, bei welcher diese Prüfung nachzuholen war. Patriarch war inzwischen ein ehemaliger Athosmönch *Kallistos I.*[30] (1450–1453) geworden, der seinerzeit den „Tomos hagioreitikos" unterschrieben hatte. Er wurde dem Episkopat, der offensichtlich mit dem Vordringen der Mönche in die Hierarchie nicht einverstanden war, vom Kaiser aufgedrängt. Palamas aber hatte in ihm eine neue feste Stütze. Das Konzil trat am 25. Mai 1451 zusammen und verabschiedete im Juli seinen Tomos[31]. Sitzungsort war der Blachernenpalast. Teil daran nahmen etwa zwei Dutzend Metropoliten, unter ihnen nur zwei ausgesprochene Gegner des Palamas, *Matthäus* von Ephesos und *Joseph* von Ganos. Die Antipalamiten hatten durchaus Gelegenheit, ihre Argumente vorzutragen, aber man hat nicht den Eindruck daß sie, besonders Gregoras, sonderlich glücklich argumentierten. Kantakuzenos hätte Gregoras gern an seiner Seite gewußt und sparte nicht mit Versprechungen, aber der Humanist blieb fest. Schließlich wurde er samt den zwei gegnerischen Metropoliten und ihrem Anhang als Häretiker verurteilt, die Metropoliten natürlich auch abgesetzt. Nur gegen den Metropoliten von Tyros, der den Patriarchen von Antiocheia vertrat, wagte man nicht vorzugehen, denn der Patriarch von Antiocheia selbst hatte Palamas schon 1344 verurteilt. Unter den Argumenten dieses Bischofs von Tyros[32] fällt auf, daß er sich gegen das selbstherrliche Theologisieren des Kaisers aussprach, dies neben theologischen Argumenten, und die Tatsache, daß von den Patriarchen nur Konstantinopel selbst vertreten war. Der große Abschluß-Tomos wurde vielleicht von Philotheos, dem Metropoliten von Herakleia verfaßt, der kurz danach Patriarch wurde. Er ist das eigentliche Dokument des palamitischen Triumphes. Es fehlte nur noch, daß man in das Synodikon der Orthodoxie die entsprechenden Verfluchungen einreihte[33] und Palamas, der 1359 starb, im Jahre 1368 kanonisierte[34].

Mit dem Sturz des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos im Jahre 1354, als Joannes V. Palaiologos die Alleinherrschaft übernahm, änderte sich wenig oder nichts.

Patriarch Kallistos, der sich mit Kantakuzenos immer weniger verstand, wurde noch im Jahre 1453 abgesetzt[35]. An seine Stelle trat nun der Metropolit von Herakleia, *Philotheos Kokkinos* (1353–1354)[36]. Doch als Kantakuzenos abdanken mußte, wurde auch Philotheos abgesetzt und wegen Hochverrats gegen die Palaiologen verurteilt. Kallistos, der sich schon vorher mit Joannes V. arrangiert hatte, wurde wieder zurückgeholt (1354–1363), aber es scheint, daß er nun am Palamismus weniger interessiert war als in seiner ersten Amtsperiode, bzw. dem Kaiser hatte zusichern müssen, nicht mehr an die Dinge zu rühren. Joannes V. selbst konnte am

Grégoras, Paris 1926. 30 DHGE XI, 444–446 (J. GOUILLARD). 31 MANSI XXVI, 127–198; MPG 151, 717–762; KARMIRES, a.a.O. 310–342. Den Verhandlungen sind die Bücher XVIII–XXI des Geschichtswerkes des Gregoras gewidmet. Zu den Unterschriften: F. DÖLGER, Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel, HJG 72 (1951) 205–221; dazu E. HONIGMANN, ByzZ 47 (1954) 104–115 und R. LOENERTZ, ByzZ 47 (1954) 116. 32 Nach Vat. gr. 1111, IV, fol. 223–321. Fragmente bei MEYENDORFF, Introduction 145, Anm. 88ff. 33 J. GOUILLARD, Le synodikon de l'orthodoxie. Travaux et Mémoires 2 (1967) 80ff. und 239ff. 34 DARROUZÈS, Regest 2540. 35 A. FAILLER, La déposition du patriarche Calliste Ier (1353) REByz 31 (1973) 5–163. 36 DThC XII, 2, 1498–1509 (V. LAURENT). 37 DARROUZÈS, Regest 2541; MPG 151, 693–716; dazu die Angriffe des Demetrios Kydones gegen den Patriarchen, Mercati, Notizie ... ed altri appunti; deutsch von H.-G. BECK, Ostkirchliche Studien 1 (1952) 283ff.

Palamismus, in dessen Namen so manche Kämpfe gegen ihn geführt worden waren, kaum ein besonderes Interesse haben. Noch dazu konnte die neue Lehre nur ein weiteres Hindernis auf dem Weg zu einer wünschenswerten Union mit Rom werden. Er wagte es aber nicht, an den Beschlüssen von 1351 zu rühren, die nun, wenn nicht den Charakter einer ökumenischen Synode, so doch den einer Kirchenversammlung trug, die weit über eine Endemusa hinausgegangen war. Immerhin konnten die Verurteilten, die Gefangenen und Verbannten wieder zurückkehren. Als dann Kallistos starb, hielt es der Kaiser für opportun, Philotheos Kokkinos in seine alten Rechte einzusetzen (1364–1376), allerdings unter der Bedingung, daß kein Antipalamit verfolgt werden dürfe. Philotheos hielt sich nur kurze Zeit an diese Zusagen. Als Joannes V. um militärische Hilfe an den ungarischen Hof reiste und auf der Rückreise für einige Zeit in Bulgarien festgehalten wurde, benützte er die Zeit, um sich am ersten Minister des Kaisers, dem Antipalamiten und Lateinerfreund Demetrios Kydones, zu rächen, indem er seinem Bruder, dem Athos-Mönch Prochoros Kydones, den Prozeß machte[37]. Zurückgekehrt, wagte es der Kaiser trotzdem nicht, Philotheos zur Rechenschaft zu ziehen. Der Palamismus blieb Sieger und noch in den letzten Dezennien des Jahrhunderts hörten die Patriarchen nicht auf, die Gegner zu verfolgen und aus dem Land zu ekeln.

Für das Leben der Kirche insgesamt bedeutet der ganze Streit einen außerordentlich tiefen Riß, eben weil die eigentlich dogmatische Frage einen schwer erfaßbaren Fundus im geistlichen Leben hatte, weil sie begleitet wurde von Auseinandersetzungen zwischen zwei Dynastien und weil der soziale Gegensatz mit in die Debatte geriet. Die Patriarchen der Zeit aber waren nicht fähig, all diese Komplexe in Grenzen zu halten, weil sie nicht über den Fragen standen, sondern meist schon vor ihrem Regierungsantritt Partei ergriffen hatten und ihre Sonderinteressen verfolgten. Joannes Kalekas wollte ohne Zweifel die gefährliche und uferlose dogmatische Kontroverse vermeiden, aber da ihm in erster Linie an seiner Regentschaft lag und er Kantakuzenos unter allen Umständen ausgeschaltet wissen wollte, wechselte er nach Bedarf den Kurs und verlor das ganze Spiel. Sein Nachfolger Isidoros aus Thessalonike hatte offenbar ein bewegtes Vorleben. In den Kreisen der Antipalamiten warf man ihm offen Bogomilismus vor. Kaum dem Noviziat auf dem Athos entwachsen, habe er sich als Führer devoter Klüngel in Thessalonike betätigt und dabei offensichtlich ein flottes Leben geführt; wahrscheinlich hat er dem Hesychasmus nahestehende fromme Laienzirkel geleitet. Als Mitstreiter des Palamas kam er nach Konstantinopel. Kurz nach dem Tode des Andronikos II. wurde er Metropolit von Monembasia, blieb aber in der Hauptstadt, wo er aus Monembasioten und allerlei Abenteurern eine Gefolgschaft bildete, mit der er für Palamas weiterkämpfte, auch als dieser gefangengesetzt wurde; so mancher seiner Anhänger scheint darüber hinaus in der Hauptstadt aktiv zugunsten des Prätendenten Kantakuzenos konspiriert zu haben. Isidoros wußte angeblich von nichts. Aber als ihn Kantakuzenos nach seinem Regierungsantritt zum Patriarchen bestellte, war die Begeisterung auch unter den Anhängern des Kantakuzenos nicht eben groß. Die Opposition formierte sich gegen ihn sehr rasch. Kallistos verfügte höchstens über ein Mindestmaß an Bildung. Und noch nach seiner Bestallung versuchten Bischöfe, ihn des Bogomilismus anzuklagen. Nach dem Erlaß des Tomos von 1351 kannte er keine Gnade für seine Gegner: Gefängnis, Verbannung, Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses usw. waren seine Waffen im Kampf der Geister, so daß ihn angeblich der Kaiser selbst Einhalt gebieten mußte. Seine Treue zu Kantakuzenos war übrigens nicht von Dauer, und als es sich abzeichnete, daß Joannes V. Palaiologos wohl wieder die

Zügel der Regierung ergreifen würde, verweigerte er Kantakuzenos seinen Wunsch nach der Krönung seines Sohnes *Matthaios* zum Mitkaiser. Prompt wurde er abgesetzt, aber er fand bald Zuflucht bei Joannes V. Wie zuverlässig die Versprechungen seines Nachfolgers Philotheos Kokkinos waren, wurde schon erwähnt. Er stammte aus einer armen jüdischen Familie von Thessalonike, besaß aber immerhin mehr Bildung als seine Vorgänger. Er wurde zuerst Mönch auf dem Sinai, dann auf dem Athos und profilierte sich durch seine Mitautorschaft am „Tomos Hagioreitikos". Merkwürdigerweise ist es gerade Demetrios Kydones, dem er seine Wiedereinsetzung durch Joannes V. mit zu verdanken hatte. Er lohnte es ihm dementsprechend. Über ihn wird noch zu sprechen sein.

2. Die Frage nach einem ökumenischen Konzil

Die Unionsversuche im Zusammenhang mit der Entsendung des Mönches Barlaam von Kalabrien nach Avignon im Jahre 1339 waren gescheitert. In der Zeit der Regentschaft Annas von Savoyen, die ja persönlich keine Unterwerfung unter Rom auszusprechen hatte, da sie Katholikin war und blieb, gingen Briefe des jungen Kaisers und der Regenten an Papst *Klemens VI.* nach Avignon (1343), in denen zwar die Ergebenheit gegenüber dem heiligen Stuhl zum Ausdruck gebracht wurde, von eigentlichen Unionsverhandlungen aber nicht die Rede war [1]. Dafür wurde um so nachdrücklicher um Hilfe gegen die Türken gebeten. In der Zeit des Bürgerkrieges war es natürlich schwer, um einen Kreuzzug gegen die Türken zu bitten, wenn die byzantinischen Herren selbst sich je nach Bedarf türkischer Kontingente bedienten, um gegeneinander zu kämpfen. Joannes VI. Kantakuzenos jedenfalls fühlte sich nach seiner Thronbesteigung im Jahre 1347 sehr rasch bemüßigt, Papst Klemens VI. ausdrücklich zu erklären, er koaliere nicht mit den Türken und habe sich ihrer nur in äußerster Notlage bedient [2]. Jetzt würde er bereitwilligst an einem Zug gegen die Türken teilnehmen. Was aber eine Union betreffe, so müsse man aus den Erfahrungen unter Kaiser Michael VIII. lernen, dessen Mißerfolg den Riß zwischen den Kirchen nur vertieft habe. Nur ein allgemeines Konzil könne eine Änderung herbeiführen. Der Papst möge die westlichen Teilnehmer dazu einladen, der Kaiser würde den Osten übernehmen. Ort und Zeit solle der Papst vorschlagen [3]. Von einem Konzil wollten die Päpste noch lange nichts wissen. Trotzdem wurden die Verhandlungen in durchaus freundlichem Ton weitergeführt, aber der Sturz des Kantakuzenos im Jahre 1354 machte ihnen ein jähes Ende, auf das die Päpste offensichtlich nicht vorbereitet waren. Aber schon im Jahre 1355 nahm Joannes V. die Verhandlungen wieder auf, nachdem er vorher mit dem Erzbischof *Paul* von Smyrna, einem Mitglied der lateinischen Hierarchie, geboren in Unteritalien und wahrscheinlich des Griechischen mächtig, verhandelt hatte [4]. Durch diesen Bischof ließ er Papst *Innozenz VI.* ein Unionsangebot überbringen, das alles überstieg, was je ein byzantinischer Kaiser Rom angeboten hatte [5]. Das Schreiben versichert dem Papst, er habe vor dem Erzbischof und einem hohen kaiserlichen Beamten dem Papst den Schwur der Treue und des Gehorsams geleistet, und er verspreche, alles Mögliche zu tun, um

1 Dölger, Regest 2890; vgl. J. Gay, Le pape Clément VI et les affaires d'Orient, Paris 1904; R.-J. Loenertz, Ambassadeurs grecs auprès du pape Clément VI, OrChrPer 19 (1953) 178–196. 2 Dölger, Regest 2930. 3 Kantakuzenos IV, 9 : III, 57–61 (Bonn). 4 Über ihn R. Loenertz, Athènes et Néopatras, Archivium Fratrum Praedicatorum 28 (1958) 5–91. 5 Textedition: A. Theiner–F. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem eccle-

den byzantinischen Klerus und das Volk zur Union zu bewegen. Der Papst aber möge so rasch wie möglich Schiffe und Soldaten senden, damit man gegen die Türken ziehen könne. Als Garantie solle der Sohn des Kaisers, *Manuel*, der spätere Kaiser, dem Papst als Geisel überlassen werden. Sollte innerhalb von sechs Monaten die Union in der Bevölkerung nicht durchzusetzen sein, solle Paul als Legat in Konstantinopel residieren und Palast und Kirche bekommen. Im übrigen solle *Andronikos*, der älteste Sohn des Kaisers, lateinische Erzieher erhalten. Würde der Kaiser seinem Versprechen untreu, solle die Regierung unter Vormundschaft und väterlicher Gewalt des Erzbischofs Paul auf eben diesen Andronikos übergehen. Scheiterten sämtliche Bemühungen des Kaisers, so würde er sich selbst nach Rom begeben und das Schicksal des Reiches in die Hände des Papstes legen. Offenbar haben vornehme Byzantiner und Mitglieder des höheren Klerus in eigenen Briefen die guten Absichten des Kaisers dem Papst gegenüber unterstrichen, darunter auch die Söhne des Staatskanzlers Andronikos' II., *Theodoros Metochites*. Um so mehr verwundert es, daß der Papst zwar die Ergebenheitserklärungen des Kaisers entzückt entgegennimmt und dementsprechend erfreut antwortet[6], auf die einzelnen Garantieerklärungen des Kaisers aber überhaupt nicht eingeht. Was er verlangt, ist eine „ore proprio" erneuerte Unterwerfung des Kaisers und die sofortige Vollziehung der Union. Im vorhinein militärische Hilfe zu schicken, konnte er sich nicht entschließen, war wohl auch nicht in der Lage dazu. Dafür ermunterte er den Dogen, den Großmeister der Hospitaliter, den König von Kypros und Genua, dem Kaiser nach Abgabe neuer Treueerklärungen gegen die Türken zu helfen. Von einer Führung des Kreuzzuges durch den Kaiser, die Joannes V. vorgeschlagen hatte, ist keine Rede. Erzbischof Paul aber wurde nach Theben versetzt. Offenbar war der Papst mißtrauisch angesichts der Vollmachten, die Joannes V. für Paul in Aussicht gestellt hatte; abgesehen davon, daß Paul, offensichtlich der spiritus rector hinter dem Brief des Kaisers an den Papst, für sofortige Hilfe vor Abschluß der Union plädiert hatte. Zu einem solchen Schritt war der Papst nicht bereit. Das alte Spiel, was nun vorher kommen solle, konnte von neuem beginnen. Schließlich erneuerte der Kaiser sein Treuegelöbnis vor neuen Legaten, mußte aber 1357 den Papst wissen lassen, daß er im Augenblick die Byzantiner noch nicht zu einer Union bewegen könne, da es zu viele Hindernisse, auch Widerstände gegen seine eigene Person gebe[7]. Und dann wiederum: Würde der Papst aber sofort Hilfsmaßnahmen einleiten, würde sich das Volk bestimmt zur Union bereit finden. Die neuen Legaten des Papstes zeigten nichts von dem Verständnis, das Erzbischof Paul aufbrachte. Einer von ihnen, *Petrus Thomas*, ließ sich von Innozenz VI. sogar autorisieren, mit den Waffen der Inquisition gegen die Schismatiker, die mit den Häretikern in einen Topf geworfen wurden, vorzugehen, und er machte von dieser Autorität Gebrauch bis zum Scheiterhaufen[8]. Man hatte nichts gelernt.

Joannes V. suchte inzwischen auf eigene Faust anderwärts Hilfe. Er reiste – unerhört für einen byzantinischen Kaiser – zu König *Ludwig* von Ungarn, um dort Unterstützung für einen Türkenzug zu finden[9]. Aber der König ging in seinen Unionsforderungen als Vorbedingung für eine Hilfe noch weiter als der Papst. Er verlangte von Joannes V., sich nochmals taufen zu lassen, so wie er, der König, in der von ihm eroberten bulgarischen Stadt Vidin „Häretiker und Schismatiker"

siarum Graecae et Romanae, Wien 1872, 29–33. 6 Raynaldi Annales ecclesiastici ad annum 1356 nr. 32. 7 Dölger, Regest 3071. 8 Halecki 71; F. J. Boehlke, Pierre de Thomas, Philadelphia 1968. 9 G. Moravcsik, Vizantijskije imperatory i ich posly v

serienweise durch Franziskaner-Mönche hatte wiedertaufen lassen. Das Mißtrauen, das er dem Palaiologen entgegenbrachte: vielleicht gründete es auf der alten Abneigung der Anjous gegen die Byzantiner, vielleicht auch auf dem merkwürdigen Brief, den ihm der Papst hatte zukommen lassen, in dem ein betontes Mißtrauen gegen die Bekehrungsabsichten des Kaisers ausgesprochen wurde – eine zweideutige Haltung des Papstes, der zur selben Zeit den Kaiser zu seinen Verhandlungen mit König Ludwig beglückwünschte. Es war der Neffe der Kaiserinmutter Anna von Savoyen, der Graf *Amadeus von Savoyen,* der schließlich einige Hilfe brachte. Er befreite den Kaiser nicht nur aus der Gefangenschaft der Bulgaren, die ihn auf seiner Rückreise aus Ungarn in ihre Gewalt gebracht hatten, sondern zwang die Bulgaren auch, dem Reich die Städte Mesembria und Sozopolis wieder herauszugeben, und obendrein gelang es ihm, die Türken aus der Feste Gallipolis zu verjagen. Amadeus hatte in seinem Gefolge den Erzbischof Paul, den der neue Papst *Urban V.* inzwischen zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel ernannt hatte. Mit ihm bahnte sich ein neues Religionsgespräch an, das in Sozopolis begonnen und in Konstantinopel fortgeführt wurde (1362). Dort überließ der Kaiser die Verhandlungen seinem Vorgänger, dem Exkaiser Joannes VI. Kantakuzenos, der sich immer noch hohen Ansehens erfreute. Er war der bessere Theologe und seine Verhandlungsergebnisse würden wohl auch die Palamiten beeindrucken, mit denen Joannes V. kaum etwas verband. Die Verhandlungen kennen wir aus einem nachträglichen Bericht, dem im großen und ganzen wohl Vertrauen geschenkt werden darf [10]. Der Patriarch Philotheos Kokkinos nahm nicht teil, er empfing auch Paul nicht in Audienz, da er über keinen schriftlichen päpstlichen Auftrag verfüge. Immerhin ordnete er drei Metropoliten, Mitglieder der Synode also, zu den Verhandlungen ab. Kantakuzenos vertrat ziemlich genau die Thesen des Mönchs Barlaam, d.h. er plädierte für ein ökumenisches Konzil, das allein, wenn überhaupt etwas, die Griechen überzeugen könne. Eine Union über den Kaiser allein sei eine Unmöglichkeit. Das Konzil müßte wahrhaft ökumenisch sein. Wenn wir dem Bericht hier wirklich Glauben schenken dürfen – und die Handlungsweise des Patriarchen Philotheos gibt dazu Anlaß –, so kam es tatsächlich zu einer Verständigung dahin, daß ein solches Konzil zwischen Sommer 1367 und Mai 1369 in Konstantinopel abgehalten werden sollte [11]. Hat der Patriarch Paul dem zugestimmt, so ging er damit ein zweitesmal über die Intentionen seines päpstlichen Oberherren hinaus, oder er wollte ein fait accompli schaffen. Der Patriarch Philotheos aber war rasch gewonnen. Er verspürte nicht den geringsten Drang, sich Rom zu unterwerfen, aber er war offensichtlich davon überzeugt, daß bei einem ökumenischen Konzil in Konstantinopel mit möglichst starker Beteiligung der Kirchen der Balkanhalbinsel und des Ostens sich die orthodoxe Dogmatik und das orthodoxe Ritual unschwer als das Alleinseligmachende würden durchsetzen können.

Rom aber wollte von einem solchen Konzil nach wie vor nichts wissen, und Kaiser Joannes V. scheint sich darüber längst klar geworden zu sein. Ihm blieb nur der Alleingang, den er schon für den Fall eines Scheiterns seiner Pläne im Jahre 1355 versprochen hatte. Im Jahre 1369 kam er in Begleitung von Familienmitgliedern und hohen Würdenträgern des Reiches, darunter dem schon konvertierten Demetrios

g. Buda, Acta Historica Acad. Hungar. 8 (1961) 239–256; HALECKI 111–137. 10 J. MEYENDORFF, Projets de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul, DOP 14 (1960) 149–177; DERS., Jean-Joasaphe Cantacuzène et le projet de concile oecuménique en 1367, Akten XI. Intern. Byzant.-Kongr., München 1960, 363–369. 11 DARROUZÈS, Regest 1523. 1524. 12 HALECKI 188–234. 13 R.-J. LOEN-

Kydones, über Neapel nach Rom[12]. Von der byzantinischen Hierarchie war niemand dabei. Zunächst beschwor und unterschrieb er in Gegenwart einer päpstlichen Notariatskommission ein Glaubensbekenntnis, das alle lateinischen Sonderlehren gebührend unterstrich. Am 21. Oktober fand dann die große Unterwerfungsszene unter das Papsttum vor der Fassade von St. Peter statt. Der Papst ließ sich vom Kaiser, der auf den Knien lag, die Füße küssen und gab ihm dann erst den Friedenskuß. Dann sang man das Tedeum, und der Papst zelebrierte die Messe. Der Kaiser verließ Rom erst im März des folgenden Jahres; wieder und verhandelte er in der Zwischenzeit über religiöse und politische Detailfragen. Von den griechischen Riten war in den feierlichen Akten vom Oktober 1369 kaum die Rede. Die Tatsache aber, daß der Papst die Gewährung eines „altare portabile" für den kaiserlichen Haushalt von der Bedingung abhängig machte, daß darauf nur ein lateinischer Priester und nur im lateinischen Ritus zelebriert werden dürfe, verrät doch wohl, was gemeint war. An die Bevölkerung des Reiches aber erging eine päpstliche Enzyklika, die dazu mahnte, dem Beispiel des Kaisers zu folgen, den Gedanken an ein ökumenisches Konzil aber wiederum energisch ablehnte.

Ohne Zweifel hat Papst Urban V. nach der Konversion des Kaisers alle möglichen Appelle an die christlichen Potentaten geschickt, man solle dem nunmehr der wahren Kirche Christi angehörenden Kaiser gegen die Türken Hilfe leisten. Er selbst verfügte nicht über die materiellen Mittel, um eingreifen zu können. Der Kaiser aber konnte, arm wie er war, kaum eine Eigenleistung aufbringen. So nahm er den Rückweg über Venedig[13] und bot den Venezianern die schon lange begehrte Insel Tenedos an, sofern sie ihm die verpfändeten Kronjuwelen zurückerstatteten, sowie 25000 Dukaten und Transportschiffe stellten. Venedig ließ sich mit Vorsicht auf den Handel ein, doch *Andronikos* Palaiologos, der in Konstantinopel die Regentschaft für seinen Vater führte, verweigerte die Herausgabe der Insel; die Verhandlungen zogen sich hin, Vater und Sohn zerstritten sich vollständig – und Sultan *Murad I.* schlug in der Schlacht an der Marica im September 1371 den serbischen Despoten von Serrai, *Joannes Uglješa,* und seinen Bruder, den König *Vukašin* von Serbien, die stärksten Männer in diesem Raum, die mit ihrem Feldzug auch Byzanz entlasten wollten, vollständig. Jetzt hatte Makedonien die Oberhoheit des Sultans anzuerkennen und ihm Gefolgschaft zu leisten. Und kurz danach mußte sich der byzantinische Kaiser ebenfalls zur Tributzahlung und zur militärischen Gefolgschaftstreue gegenüber dem Sultan verpflichten[14].

Der Gang nach Rom hatte dem Kaiser nichts eingebracht, es sei denn vielleicht das Bewußtsein, der wahren Konfession anzugehören.

Damit waren aber auch die Pläne des Patriarchen Philotheos zunichte gemacht. Er hatte den Zug des Kaisers nach Rom nicht verhindern können. Dafür machte er sich daran, einen großen Propagandafeldzug zugunsten der konservativen Orthodoxie einzuleiten. Die Mitte des Jahrhunderts hatte ja nicht wenige Konversionen zum römischen Glauben auf privater Basis mit sich gebracht, und das Beispiel des Kaisers drohte, weitere Konversionen nach sich zu ziehen. Schon während der Abwesenheit des Kaisers scheint er manche wieder zur Umkehr bewogen zu haben, und wer sich nicht dazu herbeiließ, mußte mit allen möglichen Schikanen rechnen, so daß allmählich die Auswanderung der griechischen Katholiken aus dem Reich einsetzte. Mit Absetzungen und Anathem begann der Patriarch seinen Klerus zu reinigen. Er hatte

ERTZ, Jean V Paléologue à Venise (1370–1371), REByz 16 (1958) 217–232. 14 G. OSTROGORSKY, Byzance, Etat tributaire de l'empire turc, Zbornik Radova Viz. Inst. 5 (1958) 49–58.

gehofft, eine orthodoxe Koalition aus Serbien und Bulgarien sowie dem jungen Moskau auf die Beine zu stellen. Besonders geneigt zeigte sich seinen Plänen Uglješa. Und es war Demetrios Kydones, der in diesem Plan des Patriarchen eine vorzügliche Sache sah, während Joannes wie immer nicht recht wußte, wie er sich entscheiden sollte. *Die Schlacht an der Marica machte diesem „panorthodoxen Traum"* (V. Laurent) ein Ende.

3. Kirchenpolitische Gruppierungen und theologische Schriftstellerei

Quellennachweise: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II, München 1978, 472ff. (Beitrag v. P. E. Pieler); H.-G. Beck, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich, München 1959, 712ff. – *Literatur:* St. G. Papadopulos, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων, Athen 1967; ders., Thomas in Byzanz, Theologie und Philosophie 49 (1974) 274–304; G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, 124–229.

Der byzantinische Episkopat der Zeit leidet unter andauernder Verunsicherung. Dementsprechend begegnen wir immer wieder dem Stellungswechsel, der geänderten dogmatischen Meinung usw. Dabei ist allerdings zu fragen, inwieweit die dogmatischen Differenzen überhaupt noch als Essentials des religiösen Lebens betrachtet und nicht viel mehr als mehr oder weniger politisierte Slogans verstanden wurden. Und immer wieder entscheidet natürlich die Einstellung zur Dynastie, die von der dogmatischen Einstellung zwar immer noch von einer Reihe von Bischöfen unterschieden wird, aufs Ganze gesehen aber mit ihr zusammenfloß[1]. Nur einige Beispiele: Der Metropolit von Adrianupolis unterzeichnet 1344 den Beschluß, durch den Isidoros als Metropolit von Monembasia durch Kalekas abgesetzt wird; 1347 aber finden wir unter dem Patriarchat dieses Isidoros seine Unterschrift unter dem palamasfreundlichen Tomos der Synode. Der Metropolit von Patras setzt noch 1346 seine Unterschrift unter den Tomos von 1341, nicht mehr aber unter den Tomos von 1347: er geht zu den Antipalamiten über. Der Metropolit von Apros unterschreibt zwar noch 1347, aber dann finden wir auch ihn unter den Antipalamiten. Ähnliche Bewegungen können wir auch in den Kreisen des Adels feststellen, obwohl generell wohl gesagt werden darf, daß die Mehrzahl der führenden Männer der Zeit den ganzen Streit mit seinen politischen Implikationen für ein Unglück des Reiches hielten. Was die Mönche anlangt, so ist die Behauptung, Palamas repräsentiere für seine Zeit das byzantinische Mönchtum, schlichtweg falsch. So groß seine Anhängerschaft auf dem Athos gewesen sein mag – im Grunde wissen wir nichts von Zahlen –: es gab auch auf dem Athos Gegner und erst recht in anderen Klöstern des Landes und der Hauptstadt. Noch dazu scheint es, daß sich diese mönchischen Antipalamiten gerade aus den Gebildetsten rekrutierten, wie denn überhaupt in diesem ganzen Streit der Gegensatz zwischen Unbildung und Bildung keine geringe Rolle spielt. Dies mit heidnischen, agnostischen oder sonstigen weltlichen Tendenzen der „Humanisten" zu begründen, wäre allzu billig. Die Methoden, deren man sich in der Auseinandersetzung bedient, gehen über gewohnte byzantinische Polemik weit hinaus und grenzen ans Rüde. Patriarch Joannes Kalekas läßt den jerusalemitanischen Patriarchen Lazaros, der ein Anhänger des Kantakuzenos ist, in Kon-

1 Ausführlich zu den Gruppenbildungen Weiss, Kantakuzenos passim 2 Kantakuzenos

stantinopel die materielle Unterstützung sperren und zwingt ihn unklugerweise so, ins Lager des Prätendenten auszuweichen[2]. Akindynos soll im Jahre 1342 einem Mordanschlag ausgesetzt gewesen sein[3], und seine Freunde wurden nach seiner Verurteilung zweifellos tyrranisiert. Er selbst aber soll mit Anhängern des Barlaam und Mönchen, die Knüppel unter der Kutte tragen, zur Synode 1342 gekommen sein. Auf dem Konzil von 1351 wurden gelegentlich die Antipalamiten durch inszenierten Lärm am Sprechen gehindert[4]; Gregoras versichert, als Gegner des Palamas habe man um sein Leben fürchten müssen, während Joannes Kantakuzenos behauptet, die Antipalamiten hätten ihn stürzen wollen. Die Mehrzahl des einfacheren Volks aber, das zur Synode von 1351 zugelassen war, stand eher auf antipalamitischer, denn auf palamitischer Seite, vielleicht einfach weil sie lieber die Palaiologen als die Kantakuzenen hatten. Es ist typisch, daß sie von Kantakuzenos bedroht wurden, er werde ihren Besitz konfiszieren und sie einsperren[5].

Es scheint, daß nicht jedermann, gleichgültig von welcher Partei, mit der massiven Einmischung von Joannes VI. in kirchliche und vor allem dogmatische Angelegenheiten einverstanden war. Ein Anonymus wendet sich nach der Synode von 1351 an den Kaiser, er hätte besser getan, sich nach dem Vorbild früherer Kaiser zu richten, die Synode zu berufen, dann zuzuhören und die Beschlüsse auszuführen, nicht aber zu richten[6]. Ganz ähnlich äußert sich Gregoras[7]. Und die Bischöfe, die mit dem Patriarchat des Isidoros unzufrieden sind, bemängeln, daß er praktisch nur auf Druck des Kaisers Patriarch geworden sei. Werde man zur Patriarchenwahl geladen, habe man nicht etwa die Freiheit, den zu wählen, den man für den besten halte, sondern müsse den wählen, der den Herrschenden genehm ist[8]. Daß Arsenios von Tyros sich nach 1351 ähnlich äußerte, wurde schon erwähnt. Es gehe nicht an, daß der Kaiser Glaubensurteile fälle unter dem Vorwand, nur er sei in der Lage, unparteiisch zwischen den verschiedenen Richtungen eine Entscheidung herbeizuführen.

Der Eifer, den Patriarch Athanasios I. eine Generation früher entwickelt hatte, um der materiellen Not in der Hauptstadt abzuhelfen, gründete auf keinem breiten sozialen Programm, alles ging sozusagen „von der Hand in den Mund". Aber dieser Eifer allein schon unterscheidet den vielgeschmähten Patriarchen von seinen Zeitgenossen im Patriarchat und im Klerus. Athanasios selbst bezeugt, daß die Bischöfe anderes im Kopfe hatten. Und dies bleibt auch in der Folgezeit so, es sei denn, man interpretiere gelegentliche Klagen über Not und Unterdrückung als energischen Willen, dagegen wirklich etwas zu unternehmen. Die Bischöfe sind hauptsächlich damit beschäftigt, ihren eigenen Unterhalt sicherzustellen; die theologisch-kirchenpolitischen Kämpfe interessieren sie mehr als ihre Herde und viele von ihnen finden nichts dabei, vor den Türken zu fliehen und ihr christliches Volk sich selbst zu überlassen[9]. Nur zwei Stimmen sind uns bekannt, die sich mit einigem Nachdruck der Not des Volkes annehmen, und diese Stimmen kommen aus Kreisen christlich denkender Laien oder (?) einfacher Kleriker. *Alexios Makrembolites* dürfte ein Mann bescheidener Bildung in einem ebenso bescheidenen Lehrberuf gewesen sein. Versuche, ihn mit Hilfe von Zitaten aus seinem Werk auf eine palamitische oder antipalamitische, auf eine kantakuzenische oder palaiologische Linie festzulegen, müssen scheitern. Was hier so nebenbei gesagt wird, beweist höchstens, daß seiner

IV, 14 : III 91 f. (Bonn). 3 Akindynos an den Patriarchen Joannes Kalekas, ed. F. USPENSKIJ, Sinodik v nedelju pravoslavija, Odessa 1893, 89. 4 Gregoras XXI, 3 : II, 1007–1009 (Bonn). 5 WEISS 134 ff. 6 WEISS 136. 7 Gregoras XIX, 1 : II, 913 (Bonn). 8 MPG 150, 881. 9 Belege bei VRYONIS 288 ff. 10 Edition und Kommentar

Meinung nach beide Parteien sich besser um andere Dinge kümmern würden, als um ihre Zwistigkeiten, die sie auf dem Rücken der Armen austragen. Die Armen allein sind es, für die er in seinem Dialog[10] das Wort ergreift. Er ist kein Revolutionär und hat kein soziales Programm reformerischer Natur, sieht man von dem Vorschlag ab, die Klassenunterschiede durch Heiraten zwischen den sozialen Gruppen zu beheben. Pflicht der Reichen, die „das Volk auffressen", bleibt jedenfalls der Gesinnungswandel und die Hilfe für die Armen. Ob Makrembolites dem niedrigen Klerus angehörte, läßt sich nicht sagen; zur herrschenden klerikalen Klasse gehörte er jedenfalls nicht.

Laie war *Nikolaos Kabasilas,* Neffe des Erzbischofs Neilos Kabasilas von Thessalonike. Er erhebt seine Stimme energisch gegen den Wucher und das Zinsgebaren der herrschenden Klasse[11], besonders angesichts der Vermögenszusammenbrüche während des Bürgerkrieges, und dies aus menschlich-christlichen Erwägungen. Er stellt sich nicht nur gegen die Übergriffe von Laien am Kirchengut, sondern verurteilt auch die räuberischen Finanzpraktiken von Bischöfen. Aus beiden Autoren erfahren wir wesentlich mehr über die Not der Zeit und die krassen Unterschiede der sozialen Gruppen als aus zahlreichen hochtönenden Homilien der Hierarchen.

Daß die palamitische Kontroverse und der immer wieder aufflammende Streit um die lateinischen Dogmen den größten Teil der theologischen Schriftstellerei der Zeit beherrscht, ist nicht zu leugnen. Über all diese Autoren und ihre Werke auch nur einigermaßen einläßlich zu berichten, würde die Kenntnis der Kirchengeschichte nicht allzu sehr fördern. Es möge genügen, auf Entwicklungen und Trends hinzuweisen, welche die Literatur dieser Periode von den vorausgegangenen Epochen einigermaßen unterscheiden. In erster Linie ist zu bemerken, daß die Überlegungen, die *Barlaam* in seinen Anfängen zur theologischen Methode seines *Gegners Palamas* anstellte, aber auch in seinen frühen Streitschriften gegen die Lateiner entwickelte, ebenso gewisse grundsätzliche Einsichten des *Gregorios Akindynos,* wenn nicht ganz neu, so doch systematischer vorgetragen und energischer zur Darstellung gebracht werden. Um bei letzterem zu beginnen:

Gegenüber der nonchalanten Weise, mit der sich Palamas zur Abstützung seiner Thesen des patristischen Arguments bediente, stellte Akindynos methodische Grundsätze auf, die etwas wie eine patristische Hermeneutik darstellen[12]; so betont er, daß den Aussagen der Väter verschiedenes Gewicht beikommen kann je nach dem literarischen Genos, in dem sie sich äußern; er legt den Finger auf den Zusammenhang bestimmter konkreter Äußerungen, die nur aus einer konkreten Situation der theologischen Polemik heraus gedeutet werden dürfen. Er betont, daß auch das Reden der Väter von Gott wesentlich nur bruchstückhaft bleiben könne und stellt als entscheidendes Kriterium den „sensus ecclesiae" heraus.

Barlaams Methodik ist schwerer zu beurteilen; jedenfalls beschränkt er sich nicht mehr auf eklektisch hingeworfene Aperçues zum Gebrauch der Philosophie im Dienste der Theologie[13]. An den Syllogismus in der Theologie stellt er strenge Forderungen, ohne damit auf irgendeine Weise in den Agnostizismus oder Nominalismus abzusinken. Er ist der Überzeugung, daß ein theologischer Syllogismus sowohl

von I. Ševčenko, Alexios Makrembolites and his „Dialogue between the rich and the poor", Zbornik Radova. Vizant. Institut 6 (1960) 187–228. 11 MPG 150, 727–750 und R. Guilland, Le traité inédit „Sur l'Usure" de Nicolas Cabasilas, Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου, Athen 1933, 269–277; I. Ševčenko, Nicolas Cabasilas' „Anti-Zealot" discourse, Dumbarton Oaks Papers 11 (1957) 81–171; zur Datierung ders., a.a.O. 403–408. 12 Podskalsky 157–160. 13 Podskalsky, bes. 126–166. 14 Podskalsky 195–207. 15 MPG 154,

den Ober- wie den Untersatz der Offenbarung entnehmen müsse, und daß mit der ratio allein über eine bloße Erkenntnis des Daseins Gottes nicht hinauszukommen sei. Theologische Dispute aber hätten überhaupt nur dann einen Sinn, wenn sie auf dem Boden gemeinsamer theologischer und religiöser Überzeugungen geführt würden. Man hat neuerdings nicht zu Unrecht davon gesprochen, daß man sich bei Barlaam an die dialektische Theologie Karl Barths erinnert fühle. Und wenn diese Approximation richtig ist, dann zeigt sich – freilich ganz im Hintergrund –, wie ähnlich Barlaam und Palamas sich doch waren! Natürlich mußte Barlaam sehen, daß die palamitischen Lehren mit der aristotelischen Schullogik nicht vereinbar waren. Aber der Erkenntnis des Wesens Gottes stand Palamas kaum weniger „agnostisch" gegenüber als Barlaam. Was sie trennte, war eine philosophische, auch von Palamas verwandte Distinktionenlehre, die für Barlaam im philosophischen Impossibile, für Palamas aber im Mysterium der Gottheit endete. Und den psychophysischen Phänomenen bei der hesychastischen Gebetsweise, an denen sich der Streit entzündet hatte, stand Barlaam hilflos ablehnend, Palamas naiv-gläubig gegenüber; hilflos waren sie beide. Daß Palamas mit seinen Antinomien dem theologischen Problem schlechthin näher kam als Barlaam, ist kaum zu leugnen; nur hat er es in einer Weise verabsolutiert, die die Theologie derart auf sich selbst zurückwarf, daß ratio als Gabe Gottes nicht mehr zu Wort kommen konnte. Das war es ja wohl auch, was ihm die Feindschaft sehr christlicher Humanisten wie etwa des Gregoras eintrug. Die schwächste Seite der palamitischen Methode war ja kaum zu übersehen, d.h., man konnte nicht auf der einen Seite sich völlig auf die Mystik als einzige Quelle der Gotteserkenntnis zurückziehen und im Bedarfsfalle dann doch wieder mit schematischen Syllogismen operieren. Die Methode bleibt nach wie vor das wesentliche Thema.

Das zeigte sich sehr bald, als die Palamiten und die Byzantiner insgesamt durch die schon erwähnten Übersetzungen aus der lateinischen Scholastik mit deren theologischer Methode konfrontiert wurden. *Demetrios Kydones* selbst hat für die palamitische Kontroverse aus seinen Übersetzungen offenbar nicht allzu viel gezogen. Sein Beitrag besteht in erster Linie in der Verteidigung seines Bruders *Prochoros* gegen die Angriffe des Patriarchen Philotheos Kokkinos, aber eben auch in der Anlieferung von Material für Prochoros. Unabhängig von den Kontroversen aber verteidigte er in einer scharfsinnigen Schrift die thomistische Methodenlehre gegenüber seinem ehemaligen Lehrer *Neilos Kabasilas,* dem Metropoliten von Thessalonike [14]. Weit über seine Zeit hinaus wirkte er mit einer ganz anderen Schrift, meist lateinisch als „De contemnenda morte" zitiert [15]. Die Art, wie er das Thema angeht, erinnert einerseits ein wenig an Boethius „De consolatione philosophiae" und verrät auf der anderen Seite etwas wie eine frühhumanistische Einstellung zum Problem. Theologisch ist er dabei nur wenig engagiert. Demetrios Kydones, dessen Übersetzungen aus der Scholastik zunächst begrüßt wurden, nicht zuletzt von Kaiser Joannes VI. Kantakuzenos, kam bald ins Kreuzfeuer der Kritik. In seiner Verteidigungsschrift [16] besitzen wir ein Dokument, das wie kein zweites die geistige Situation der Zeit beleuchtet, vor allem das Ineinander theoretischer und patriotischer Argumentation. Aus keinem anderen Schriftstück erfahren wir so viel über die Mentalität der „Latinophrones" wie hier. Sein Bruder Prochoros hatte die Beschäftigung mit der lateinischen Scholastik anfangs offenbar um ihrer selbst willen betrieben [17]. Erst als

1169–1212 und ed. H. Deckelmann, Leipzig 1901. **16** Mercati, Notizie 359–403; deutsch von H.-G. Beck, Ostkirchliche Studien 1 (1952) 208–225. 264–282. **17** Beck 737–739;

der Patriarch Philotheos, um seinen Bruder zu treffen, ihm den Prozeß wegen Antipalamismus zu machen begann, studierte er die Kontroverse und machte dann dem Patriarchen und der Synode mit seiner ganz scholastisch konzipierten Schrift „De essentia et operatione" nicht geringe Schwierigkeiten. Seiner Verurteilung entging er aber auch so nicht.

In eine andere Richtung ging der Antipalamit *Joannes Kyparissiotes,* von dessen Leben wir wenig wissen. Er verließ, wahrscheinlich unter dem Druck der Verfolgungen durch Philotheos, in den siebziger Jahren das Reich und ließ sich, vermutlich zum Katholizismus konvertiert, in Rom nieder. Er hat sich in umfangreichen Abhandlungen gegen den Palamismus gewandt, blieb aber nicht bei der Polemik stehen. Er sah in der Kontroverse den Anlaß, eine Art Systematik der Gotteslehre zu versuchen und zwar auf der Grundlage der Theologie des Pseudo-Dionysios Areopagites, den beide Parteien für sich vereinnahmen wollten. Er versucht es, positive und negative Theologie nebeneinander zu betreiben, indem er Dionysios durch Maximos Homologetes interpretiert, auch wenn dabei gelegentlich nicht mehr herauskommt als ein Nebeneinander der Texte[18]. Singulär sind schließlich auch seine philosophisch-theologischen Prosahymnen, in denen er Materie und Natur, Bewegung und Ort und Zeit abhandelt als Gottes Wirken in der Schöpfung, da und dort in seiner Art an die „Confessiones" Augustins, besonders an die letzten Bücher gemahnend[19].

Der bedeutendste Gegner der lateinischen Theologie war ohne Zweifel der schon genannte *Neilos Kabasilas.* Er war zunächst von den Thomasübersetzungen des Kydones sehr angetan, merkte aber bald, daß die Vertreter der lateinischen Theologie in Byzanz damit ein gewaltiges Arsenal bekommen hatten. So machte er sich daran, die thomistische Theologie in aller Schärfe zu widerlegen; worauf dann Demetrios Kydones, wie schon gesagt, nicht weniger scharf antwortete. Der Methodenstreit kann nicht mehr ausgeklammert werden, und noch mancher Epigone wird sich daran versuchen[20].

Es gab aber auch andere Bezirke, in welche lateinische Theologie eindrang. So verfaßte Kantakuzenos als abgedankter Kaiser eine Widerlegung des Islam, wobei er sich auf das Werk des Dominikaners Ricoldo da Monte Croce († 1320) stützte, die „Confutatio Alcorani", die Demetrios Kydones ins Griechische übersetzt hatte[21].

Was die hesychastische Spiritualität der Zeit betrifft, so stammen die „klassischen" Anweisungen zur Gebetsmethode aus der vorausgegangenen Epoche, auch wenn noch einiges, etwa aus der Feder des Gregorios Palamas selbst, dazu kam. Dafür ist umso nachdrücklicher auf einen Außenseiter hinzuweisen, den Laien *Nikolaos Kabasilas,* den Neffen des Metropoliten Neilos. Wie immer er dem Palamismus gegenüber eingestellt gewesen sein mag – daß er seinen Onkel verteidigte, besagt nicht viel, und daß er Anhänger des Kantakuzenen war, ebenso wenig –: sein geistiges Schrifttum setzt gerade da ein, wo das Defizit der Hesychasten zu suchen ist. Seine Erklärung der Liturgie räumt dem Gottesdienst der Kirche einen Platz im geistlichen Leben ein, den ihr so manche Hesychasten stillschweigend verweigerten. Das Reich Gottes, das sie in ihrer mystischen Einsamkeit suchten, findet Kabasilas gerade in der Gegenwart Christi in Gestalt von Brot und Wein. „Nennt es den Schoß Abrahams oder das Paradies oder das Reich Gottes selbst: dies alles ist nichts anderes als dieser Kelch und dieses Brot"[22]. Und in seinem Traktat über das Leben in

Podskalsky 207–209. 18 Beck 739–740. 19 Hrsg. v. B.L. Dentakes, Athen 1964. 20 Podskalsky 180–195. 21 MPG 154, 372–692. 22 Nicolas Cabasilas,

Christo betont er gerade jene Art von Meditation, die von den Hesychasten unter dem Begriff „Logismoi" zusammengefaßt und weitgehend abgewertet wird. Kabasilas rettet gegenüber dem Raptus der Mystiker ein gut Stück menschlichen Frommseins, das sie nicht mehr gelten lassen wollten [23].

Merkwürdig bleibt, daß trotz der angestauten Polemik in dieser Zeit die Hagiographie nachdrücklicher gepflegt wurde, als dies seit dem 12. Jahrhundert der Fall war. Allerdings ist zu betonen, daß die bedeutendsten Texte im Dienste der hesychastischen Selbstddarstellung standen – die Palamiten waren die besseren Propagandisten. So zelebriert Patriarch *Kallistos* [24], den „Vater des athonitischen Hesychasmus", *Gregorios Sinaites*. *Philotheos Kokkinos* [25] schreibt nicht nur das Leben des Palamas, den er kanonisiert hat, sondern auch das seines Vorgängers *Isidoros* und das seines geistlichen Vaters *Nikodemos* von Philokalleskloster sowie des 1349 gestorbenen Athosmönches *Sabas* des Jüngeren. Wir kennen von ihm mehr als ein Dutzend Texte hagiographisch-enkomiastischer Natur. Konkurrenz auch auf diesem Gebiete machte ihm sein schärfster Gegner, *Nikephoros Gregoras* [26], dessen hagiographische Texte sogar in einem Spezialpanegyrikon gesammelt wurden. Freilich zieht er ältere Heilige vor; nur seinem Onkel, dem Metropoliten *Joannes* von Herakleia, widmet er eine eigene Lebensbeschreibung. Mit seiner Verurteilung als Antipalamit war auch das Schicksal seines Panegyrikons besiegelt. Wir kennen sein Werk nur noch aus der Einzelüberlieferung.

In dieser Zeit entstanden zwei Rechtsbücher, deren jedes auf seine Weise das byzantinische Jahrtausend lange überlebte. Das eine stammt von dem Thessalonizenser *Konstantinos Harmenopulos*, einem Vertrauten des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos, und trägt den Titel „Hexabiblos" [27]. Es ist im Grunde eine Sammlung und Darstellung des weltlichen Rechts, berücksichtigt aber wenigstens teilweise auch die Kanonistik. Eine „Epitome canonum" darf vielleicht als Anhang betrachtet werden. Vielleicht ist es die Dürftigkeit des Werkes, die seine Überlebenschancen garantierte. Der Athosmönch *Matthaios Blastares* [28], der später im Isaak-Kloster in Thessalonike lebte, verfaßte ein Syntagma, das nun primär kanonistisch ist, auch wenn das Kaiserrecht natürlich mit hereinspielt. Blastares stützt sich ausgiebig auf die großen Kanonisten Zonaras und Balsamon, verfolgt aber durchaus praktische Zwecke. Es fand bei den Slaven und Rumänen später eifrige Leser.

Zum Abschluß sei ein Mann erwähnt, der nach Herkunft und Lebenslauf in etwa die Zeit repräsentiert: *Symeon Atumanos* [29]. Der Familienname ist ohne Zweifel mit „Osmane" in Verbindung zu bringen. Sein Vater war nach den Quellen ein Türke, seine Mutter orthodoxe Griechin. Er wird Mönch im berühmten Studiu-Kloster, kommt wohl bald mit Barlaam in Berührung. Ob er 1341 mit Barlaam in den Westen ging oder später, läßt sich nicht mehr ausmachen. In der Zwischenzeit muß er jedenfalls die Konversion zum Katholizismus vollzogen haben, denn als Barlaam als Bischof von Gerace starb, ernannte ihn der Papst zu seinem Nachfolger (1348). Schließlich wurde er lateinischer Erzbischof von Theben in der Nachfolge des schon öfter genannten Erzbischofs Paul. Wenn er in diesem Zusammenhang genannt wird, so wegen seiner Bibelarbeiten, von denen allerdings nicht zu sagen ist, inwieweit sie

Explication de la divine liturgie, ed. S. SALAVILLE, 2. Aufl. Paris 1967. 23 W. GASS, Die Mystik des Nikolaos Kabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849; MPG 150, 493–725. Deutsch von G. HOCH–E. v. IVÁNKA, Sakramentale Mystik der Ostkirche, Klosterneuburg 1958. 24 BECK 774f. 25 BECK 723–726. 26 BECK 719–721. 27 H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner II. München 1978, 474–475. 28 A. a. O. 478. 29 G. FEDALTO, Simone Atumano, Brescia 1968.

noch der byzantinischen Theologie zuzurechnen sind. Symeon verstand nicht nur Griechisch und Lateinisch, sondern auch Hebräisch, ohne daß wir wüßten, wo er es gelernt hat. Mit diesen Kenntnissen ausgestattet, übersetzte er Wort für Wort das griechische Neue Testament ins Lateinische und ins Hebräische!

Das Ereignis in der Geistesgeschichte der Zeit ist die Provokation byzantinischen Denkens durch die *Scholastik*. Nicht daß es Ansätze dazu in Byzanz nicht gegeben hätte, aber sie setzen immer nur punktuell an und haben nie zu einer allgemein anerkannten Methode geführt. Daß die Byzantiner in ihrer Mehrheit die Provokation abgewiesen haben, geht auf sehr verschiedene Gründe zurück, wobei die emotionalen, die besonders stark waren und in der ererbten Abneigung gegen alles Lateinische gründeten, an erster Stelle erwähnt werden müssen. Es fehlte aber auch an einer philosophischen Tradition, die über einen ständig wechselnden Eklektizismus hinausgekommen wäre. Ein geschlossenes philosophisches System, wie es Thomas von Aquin mit dem Aristotelismus seinem Werk zugrundegelegt hatte, gab es nicht. Und so ist das philosophische Interesse an der Scholastik apriori gering, schon weil die intellektuelle Neugierde der Byzantiner bescheiden war. Da zum anderen die Übersetzungen aus der Scholastik sehr rasch in den Sog der Kontroversen um das lateinische Dogma und dann um den Palamismus gerieten, waren es die Theologen, die sich in erster Linie damit befaßten, und dies nicht abstrakt kritisch oder zustimmend sondern wiederum eklektizistisch im Interesse ihres ureigensten Standpunktes in der Kontroverse. Die Mehrzahl der Theologen aber war mangels systematischer Schulung auf die Rezeption eines solchen Systems noch weniger vorbereitet als die Philosophen. So bedeutet das Übergewicht der Unionsgegner sowohl wie der Palamiten zugleich die Niederlage der Scholastik. Die Folgen mag man verschieden beurteilen. Daß sich die Orthodoxie damit den Anschluß an die Neuzeit, wie man sie im Westen verstand, versagte, ist mit einer der Gründe – die türkische Eroberung tat ein übriges – für die Isolation in den nächsten Jahrhunderten. Diese Isolation beschränkt sich nicht auf das Gebiet der Theologie, denn die Scholastik ist die Vorstufe für Descartes. Auf der anderen Seite wäre es falsch zu verkennen, daß dieses Sichversagen vielleicht nötig war, um die besondere Eigenart religiösen und theologischen Denkens der byzantinischen Orthodoxie über Jahrhunderte zu erhalten und in eine neue Zeit einzubringen.

Der Rückzug auf jene Art von Theologie, die in Gregorios Palamas ihren klassischen Vertreter gefunden hat, bedeutet aber auch einen Sieg über den christlichen Humanismus, wie er in Byzanz nie ausgestorben war. Vielleicht lag dies sogar in der Absicht des Palamas. Der eigentliche Hesychasmus als mystisches System schaltet aus dem Aufstieg des Menschen in einem hohen Maße die sogenannte „physische Theorie", die begnadete Naturbetrachtung, aus, die noch bei Maximos dem Bekenner eine so bedeutsame Rolle gespielt hatte. Der Raptus, den sich die Hesychasten versprachen, duldete kein meditatives Zwischenstadium und unterbrach damit die Verbindungslinien zwischen geistlicher Höhe und den nicht nur ästhetischen Aspirationen der Humanisten. Eine Dichotomie war die Folge. Die metaphysische Höhe wurde zum ausschließlichen Recht der mystisch Erleuchteten, der Rest war gemeines Volk und damit ging ein klassischer Ansatzpunkt früherer byzantinischer Spiritualität verloren. Neben der mystischen Gewißheit konnte es nur noch „Aufklärung" geben.

4. Patriarchale Ansprüche

Quellen: F. Miklosich–J. Müller, Acta et diplomata medii aevi sacra et profana I, Wien 1860.

Die verschiedenen Wege, auf denen sich die Partner der politischen Orthodoxie in dieser Zeit bewegen oder bewegen müssen, sind bezeichnend für die neuen Verhältnisse innerhalb des Systems. Nicht selten gewinnen die Patriarchen an Boden, wo die Kaiser ihn verlieren. Der Einfluß der Kaiser auf Bestellung und Ablösung der Patriarchen blieb allerdings ungebrochen. Von den 25 Patriarchen der Palaiologenzeit traten sechs mehr oder weniger freiwillig zurück, aber volle dreizehn wurden zur Abdankung gezwungen. Was für das ökumenische Prestige der Patriarchen wichtig war und woran die Kaiser aus außenpolitischen Gründen teilhaben wollten, ist die Tatsache, daß in manchen Teilen der damaligen Welt, wo früher die Kaiser zwar nicht souverän, doch ein wichtiger politischer Bezugspunkt gewesen waren, die neuen Herren zwar politisch von Byzanz wenig mehr wissen wollten, kirchlich aber immer noch den Verbund mit der byzantinischen Kirche und die Anerkennung durch den Patriarchen wünschten, wie selbstherrlich sie sich auch sonst gebärdeten. Andererseits konnten die Patriarchen dieser Einflußmöglichkeiten deshalb nicht ganz froh werden, weil sie, verstrickt in die dynastischen Auseinandersetzungen zwischen Kantakuzenen und Palaiologen, ihre eigene Linie nicht immer durchsetzen konnten. Dies zeigt sich beispielhaft bei der Auseinandersetzung um die russische Metropole[1]. Durch den Mongoleneinfall war *Kiev* verödet, und der Metropolit hatte sich in das Moskauer Gebiet abgesetzt. Kiev selbst aber kam unter litauische Herrschaft. *Halič*, ehemals Suffragan von Kiev, war schon unter Kaiser Andronikos II. zur Metropole erhoben worden.

Jetzt beanspruchten die litauischen Großfürsten den Kiever Metropolitantitel über „ganz Rußland" für ihren Herrschaftsbereich. Hier setzten nun die sich ablösenden Patriarchen nicht immer auf die gleiche Karte, weil es die sich ablösenden Kaiser nicht taten, so daß schließlich der Großfürst seinen Kandidaten für diese Würde im Jahre 1353 durch den bulgarischen Patriarchen von Trnovo weihen ließ. Dies war ein Schlag gegen die promoskowitische Politik des Kaisers Joannes VI. Kantakuzenos, was der Patriarch im Jahre 1354 damit beantworten mußte, daß er in der Person des *Alexios* einen zweiten Metropoliten für Kiev und ganz Rußland weihte und nach Moskau entsandte. Dies unter der ersten Regierungszeit des Patriarchen Philotheos. Im selben Jahr aber wurde mit Joannes VI. auch dieser Patriarch gestürzt und Kallistos bestieg zum zweiten Mal den Patriarchenthron. Jetzt wurde das Steuer herumgeworfen: Auch Litauen bekam einen von Byzanz geweihten Metropoliten, da der Großfürst noch dazu versprach, sich taufen zu lassen. Die Jurisdiktionsausdehnung dieses zweiten Metropoliten scheint allerdings nicht genauer umschrieben worden zu sein, wahrscheinlich um die politische Entwicklung nicht zu präjudizieren. So trafen 1355/56 beide Metropoliten in Byzanz ein, um jeweils die Gesamtjurisdiktion über „ganz Rußland" für sich durchzusetzen. Es kam zu einer Abgrenzung, die keinen der beiden befriedigte. Nach dem Tod des litauischen Metropoliten im Jahre 1362 begnügte man sich zunächst mit dem verbliebe-

1 J. Meyendorff, Alexis and Roman: A study in byzantino-russian relations, Byzantinoslavica 28 (1967) 278–288. Zum historischen Hintergrund vgl. I. Ševčenko, Russo-byzantine relations after the eleventh century, Proceedings XIIIth intern. Congress of Byz. Studies, Oxford

nen in Moskau, doch Litauen war nicht bereit, nachzugeben. 1375 mußte Patriarch Philotheos wieder zur Doppelbesetzung zurückkehren. Das heißt, daß die kirchliche Autorität Konstantinopels zwar noch anerkannt wurde, aber doch eher im Sinne einer Absicherung der eigenen Legitimität, der jedes Mittel recht war, mit dem diese Absicherung erzwungen werden konnte. Die Gesamtorientierung des ostslavischen Raums aber in Richtung auf die byzantinische Orthodoxie blieb erhalten trotz des Druckes seitens des katholischen Polens, des deutschen Ordens und Roms auf Litauen im besonderen.

Der Serben-König *Stephan Dušan,* der den byzantinischen Bürgerkrieg benutzt hatte, um seine Herrschaft über weite Teile des Kaiserreichs auszudehnen, war natürlich auch an einem eigenen Patriarchat interessiert und machte die autokephale Kirche von *Peč* von Konstantinopel völlig unabhängig. Unter Assistenz des Patriarchen von Trnovo und des autokephalen Erzbischofs von Ohrid und in Gegenwart von Vertretern des serbisch gewordenen Athos ließ er sich von seinem neuen Patriarchen 1346 zum Kaiser der Serben und Griechen krönen. Die byzantinischen Kaiser konnten dagegen nichts unternehmen, aber Patriarch Kallistos I. konnte und mußte immerhin den Patriarchen mit dem Bann belegen[2]. Erst im Jahre 1375 kam es zur Aussöhnung: Konstantinopel toleriert den neuen Patriarchen[3]. Zur Zeit der Freiheitskämpfe des serbischen Despoten Uglješa kurz vor der Entscheidungsschlacht an der Marica (1371) hatte dieser im Interesse eines gemeinsamen Kampfes gegen die Türken und um die Unterstützung des Patriarchen Philotheos zu gewinnen bereits die Erhebung von Peč scharf verurteilt und sein Herrschaftsgebiet wieder der Kirche von Konstantinopel unterstellt[4].

In dieselbe Zeit gehört die Regelung der kirchlichen Verhältnisse in *Rumänien* mit Hilfe von Byzanz. Halič und Vidin entgleiten allmählich der byzantinischen Einflußsphäre, da die Tataren auch hier die Herren werden. So ist Byzanz einverstanden, daß der Metropolit Hyakinthos die neu errichtete Metropole „Ungrowalachia" des Woewoden Alexander Basarab übernimmt, die bald durch eine zweite Metropole „Moldowalachia" ergänzt wird. Spannungen blieben auch hier nicht aus, und es kam sogar zum Bruch mit den Woewoden, der erst um 1401/2 wieder bereinigt werden konnte[5].

Trotz der ständigen außenpolitischen Bedrohung dieser kleinen Erfolge wuchs das Selbstbewußtsein der Patriarchen. Eine Konkurrenz der übrigen östlichen Patriarchate gab es nicht mehr. Die Inhaber dieser Stühle residierten nicht selten in Konstantinopel, waren auf die Subsidien des dortigen Patriarchen angewiesen, und dieser ließ sie es nicht selten fühlen. Versuche der Kaiser, ihre Patriarchen der römischen Jurisdiktion unterzuordnen, waren seit dem Beginn der Kreuzzugszeit in den Anfängen steckengeblieben; jetzt ist festzustellen, daß, je großartiger sich der römische Primat artikulicrt, desto entschiedener die byzantinischen Patriarchen nachziehen und eine Terminologie entwickeln, jedenfalls häufiger als je anwenden, die fast papal wirkt. Das beginnt schon in der ersten Jahrhunderthälfte unter Patriarch *Esaias*[6]. Dem armenischen Katholikos gegenüber nennt er die byzantinische

1966, London 1967, 93–104. 2 V. Mošin, Der Patriarch Kallistos und die serbische Kirche, Glasnik srpske pravosl. crkve 9 (27) (1946) 192–206. 3 Darrouzès, Regest 2611; M. Lascaris, Le patriarcat de Peč a-t-il été reconnu par l'église de Constantinople en 1375? Mélanges Ch. Diehl I, Paris 1930, 171–175; D. Bogdanović, Izmirenje srpske i vizantijske crkve, O knezu Lazaru, Beograd 1975, 81–91. 4 G. Ostrogorsky, Problèmes des relations byzantino-serbes au XIVe siècle, Proceedings XIIIth intern. Congress of Byz. Studies, Oxford 1966, London 1967, 41–56. 5 Vgl. V. Laurent, Aux origines de l'église de Moldavie, REByz 5 (1947) 158–170. 6 Miklosich-Müller I, 158–

Kirche die gemeinsame Mutter aller Kirchen für alle Christen, die als solche gelten wollen. Patriarch *Kallistos I.* nimmt, bezeichnenderweise in einer Auseinandersetzung mit dem Patriarchen von Antiocheia, für sich das Recht in Anspruch, alle kirchlichen Materien, wo immer auf der Oikumene sie anfallen, vor sein Gericht zu ziehen, eben weil er der ökumenische Patriarch sei, d.h. dieser Titel, den man gelegentlich früher heruntergespielt hatte, kommt hier zu seiner vollen Bedeutung[7]. Er beansprucht dem Patriarchen von Trnovo gegenüber das Recht, Urteile aller übrigen Patriarchen zu überprüfen und gegebenenfalls zu ändern und je nach Gutdünken in Kraft zu setzen oder auch nicht[8]. Die nachdrücklichsten Formulierungen gebraucht *Philotheos.* Er sieht in den Metropoliten des Patriarchats nichts anderes als seine Stellvertreter[9], sich selbst nennt er den von Gott bestellten gemeinsamen Vater aller Christen auf Erden[10]. Er ist Hirte und Lehrer der ganzen Oikumene[11]. Ebenso bezeichnet sich Patriarch *Antonios IV.* im Jahre 1393 als von Gott bestellten Vater und geistlichen Herren (Despotes) aller Christen der Oikumene[12], und Neilos nennt sich den katholischen Richter der Oikumene, die Berufungsinstanz für jeden Christen, was sich unmittelbar gegen den Patriarchen von Alexandreia wendet, dem bei einer singulären Gelegenheit zu Beginn des 11. Jahrhunderts einmal diese Ehrenbezeichnung zuerkannt worden war[13]. Es ist kaum denkbar, daß die Patriarchen damit den päpstlichen Primat auch im Westen in Frage stellen wollten, aber die Ablehnung der alten Pentarchie-Idee, d.h. einer gewissen Gleichstellung aller christlichen Patriarchate, ist hier bewußt vollzogen, der Primat Roms im Osten jedenfalls mit beredtem Schweigen übergangen.

Dabei kam es den Kaisern nicht in den Sinn, über all diesen Ansprüchen ihrer Patriarchen auf ihre eigenen Rechte in der Kirche zu verzichten. Anderseits waren sie darauf bedacht, sie angesichts so mancher Angriffe von kirchlicher Seite feierlich durch die Synode absichern zu lassen. D.h., sie beriefen sich nicht mehr auf „göttliche Inspiration“ wie einst Justinian I., sondern auf kirchliches, durch die Praxis der Kanonistik gefestigtes Gewohnheitsrecht. So Kaiser *Joannes V.* zwischen 1380 und 1382[14]. Dabei ist von besonderem Nachdruck Artikel 5, der es dem Patriarch verbietet, eine Exkommunikation auszusprechen, die in irgendeiner Weise die kaiserliche Verwaltung, auch die Güterverwaltung, treffen könnte, auch wenn sie sich zunächst gegen einen Senator oder Hofbeamten richten würde. Der Patriarch kann nur ermahnen und im Bedarfsfall an den Kaiser berichten!

Diese Absicherung ist verständlich, wenn man an die Machenschaften mancher Patriarchen, insbesondere des *Philotheos Kokkinos,* anläßlich der Auseinandersetzungen zwischen Kantakuzenen und Palaiologen denkt. Der Jurist Harmenopulos hatte seinerzeit in sein Rechtswerk die Anathematismen aufgenommen, die sich gegen Majestätsverbrechen richteten. Vielleicht war dies der Grund, warum Philotheos sich bemüßigt fühlte, in einer kleinen Schrift darzulegen, daß – unter Berufung auf Joannes Chrysostomos – diese Anathematismen null und nichtig seien[15].

Zur pastoralen Tätigkeit der Patriarchen dieser Zeit ist zu vermerken, daß sie versuchten, bei all den Verlusten ihrer Kirche im Osten, wenigstens die Hauptstadt im Griff zu behalten. Schon Patriarch Joannes Kalekas verfügte, daß eigene Priester

162. 7 A.a.O. 8 A.a.O. 9 A.a.O. I, 517. 10 A.a.O. I, 516. 11 A.a.O. I, 582. 12 A.a.O. II, 182. 13 A.a.O. II, 187. 14 V. Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclesiastique, REByz 13 (1955) 5–20 (Text der Synodalentscheidung und dazugehöriges kaiserliches Prostagma). 15 MPG 119, 896–900; vgl. dazu Mercati, Notizie 250ff. 16 Darrouzès, Regest 2187 und 2188. 17 Darrouzès, Regest 2319. 2320. 18 Darrouzès, Regest 2402.

in den einzelnen Stadtbezirken auf die kirchliche Disziplin besonders zu achten hätten[16]. Kallistos erneuerte diese Berufung sogenannter „Exarchen“[17]. Es ging nicht nur um die Disziplin des Klerus, sondern besonders auch um die des einfachen Volkes, wo Konkubinat, Drittehen, Wahrsagerei und Zauberei, aber auch Bordelle, an denen ehemalige Nonnen und Mönche nicht unbeteiligt waren, grassiert zu haben scheinen. Die Patriarchen mußten aber auch diese Exarchen selbst gelegentlich an ihre Pflichten erinnern, so daß man annehmen darf, daß die Maßnahmen nicht allzu viel Erfolg hatten[18].

IX. Auf dem Wege in die Katastrophe

Quellen: Georgios Sphrantzes, Memorii 1401–1477, ed. V. Grecu, Bukarest 1966; Ducas, Istoria turco-bizantina, ed. V. Grecu, Bukarest 1958; Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes, ed. E. Darkó, 2 Bde, Budapest 1922–1927; Georges Scholarios, Oeuvres complètes, edd. L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie, 8 Bde, Paris 1928–1936; O. Raynaldus, Annales ecclesiastici, VIII. IX, Lucca 1752; A. Theiner – F. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et latinae, Wien 1872; Les „Mémoires“ du grand ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos, ed. V. Laurent, Paris 1971; S. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά, 4 Bde, Athen 1912–1930. – *Literatur:* A. N. Diamantopulos, Ἀπόπειραι πρὸς ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν ιε' αἰῶνα, Athen 1924; R.-J. Loenertz, Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysobergès et les négociations pour l'union des églises grecque et latine de 1415–1430, Archivum Fratrum Praedicatorum 9 (1939) 5–61; V. Chiaroni, Lo scisma greco e il concilio di Firenze, Florenz 1938; D. J. Geanakoplos, The council of Florence and the problem of union between the Greek and Latin churches, ChH 24 (1955) 324–346; J. Gill, The council of Florence, Cambridge 1961 (Hauptwerk); J. Decarreaux, Les Grecs au concile de l'union: Ferrara-Florence (1438–1439), Paris 1970; J. Gill, Konstanz und Basel–Florenz, Mainz 1968; A. Leidl, Die Verhandlungen über die Struktur eines Unionskonzils im 15. Jahrhundert, Konzil und Päpste, Festgabe H. Tüchle, Paderborn 1975, 247–276; J. Gill, Personalities of the council of Florence and other essays, Oxford 1964; B. Moeller, Spätmittelalter, Die Kirche in ihrer Geschichte II H, Göttingen 1966.

1. Ferrara-Florenz

Wenn in der letzten Periode der byzantinischen Kirchengeschichte der Gedanke an ein ökumenisches Konzil zum Zwecke der Herstellung der kirchlichen Einheit immer mehr in den Vordergrund trat und selbst die Päpste ihren Widerstand dagegen aufzugeben begannen, so lag dies in erster Linie daran, daß die Folgen des sogenannten avignonesischen Exils der Päpste und vor allem das große abendländische Schisma mit jeweils zwei bis drei Päpsten, wobei durchaus nicht immer auszumachen war, wer nun Gegenpapst war und wer nicht, den Gedanken an den Konziliarismus lebendig werden ließen, d.h. die Theorie, daß das ökumenische Konzil über dem Papst stehe, – eine Theorie, die nicht um ihrer selbst willen ausgegrübelt wurde, sondern sich den Theologen und Kirchenmännern aufdrängte durch die totale Pattsituation, in die sich eine frivole und ihrer wirklichen Aufgaben nicht mehr bewußte Kurie hineinmanövriert hatte und aus der herauszukommen nur noch einem allgemeinen Konzil überhaupt gelingen konnte[1]. Von diesem Konzi-

1 H.-G. Beck, Byzanz und der Westen im Zeitalter des Konziliarismus, Vorträge und Forschungen XII, Konstanz 1969, 135–148; D. M. Nicol, Byzantine requests for an oecumenical

liarismus profitierte nicht nur nebenbei auch jene immer größer werdende Gruppe in der griechischen Kirche, die auch eine Union von einem solchen Konzil abhängig machte. Wenn es trotzdem noch eine Generation und länger dauerte, bis ein solches Unionskonzil zusammentrat, so liegt dies zu einem wichtigen Teil an den finaziellen Schwierigkeiten, die ein solches Konzil für beide Parteien mit sich brachte. Dazu kommt freilich, daß die alten Vorurteile im Laufe des 14. Jahrhunderts keineswegs genügend ausgeräumt worden waren, ja, daß sich neue Animositäten gebildet hatten.

Um auf griechischer Seite zu beginnen: Keine der vorausgegangenen Unionsverhandlungen hatte dem byzantinischen Reich eine wirkliche Entlastung gebracht; aus dem Teufelskreis, was zuerst zu erfolgen habe, die Union oder die Türkenhilfe, war man nicht herausgekommen. Das Argument, das man den Griechen vorhalten konnte, man schließe den kirchlichen Frieden nicht um politischer Vorteile willen, verschlug nichts, denn der Westen selbst koppelte Union und Türkenhilfe ununterbrochen, und jede Aufforderung zur Union war von einem militärischen Versprechen begleitet: erst Unterwerfung und dann Hilfe! Ein zweites ist gerade die Unterwerfung, die „reductio", wie die Kurie sich gern ausdrückte. Was die Griechen wohl unschwer angenommen hätten, wäre die Anerkennung eines römischen Primats gewesen, wie sie im früheren Mittelalter vor dem sogenannten Schisma des Kerullarios durchaus Tatsache war: Rom als eine letzte Beschwerdemöglichkeit in Streitsachen, wenn die byzantinische Kirche nicht selbst damit fertig werden konnte, liturgische Gemeinschaft und Anerkennung des überragenden römischen Ranges, nicht aber jener absolute Gehorsam, der jetzt immer wieder verlangt wurde, eine Unterwerfung also, die alles, was kirchliches Eigenleben in Byzanz bedeutete, in die Position eines Zugeständnisses von römischer Seite und damit notwendig eines widerruflichen Zugeständnisses degradierte. Daß solche Zugeständnisse Roms wirklich prekär erscheinen mußten, das hatten nicht nur die ständig neuen Forderungen der Päpste an Kaiser Michael VIII. und seinen Patriarchen nach dem Abschluß der Union von Lyon gezeigt, sondern z.B. einzelne Verhaltensweisen des Papstes gegenüber Kaiser Joannes V. im Jahre 1379. Und wie nachdrücklich die Päpste ihren Primat sozusagen im Alltag der griechischen Kirche zur Geltung bringen wollten, verrieten die gelegentlich auftauchenden Pläne, einen ständigen päpstlichen Legaten mit allen Vollmachten in Konstantinopel zu stationieren und dort auf dem Weg über lateinischen Sprachunterricht zu „missionieren", aber auch die Tatsache, daß man es nicht aufgab, einen lateinischen Patriarchen für Konstantinopel zu ernennen und gelegentlich sogar den lateinischen Kaiser auszuspielen. Ein weiterer Faktor war, daß die Griechen unschwer erfahren konnten, wie es ihren orthodoxen Landsleuten auf den von westlichen Herren beherrschten ehemaligen Reichsgebieten erging, etwa auf Kypros oder Kreta, wo das kirchliche Eigenleben der Griechen immer mehr eingeengt und eingeschränkt wurde. Und schließlich hatte sich in den vergangenen Jahrzehnten die stimmungsmäßige Ablehnung einer Unterwerfung unter Rom aufs engste verbunden mit einer allgemeinen, tief sitzenden Abneigung gegen alles „Fränkische" schlechthin; denn gerade in den politischen Kreisen Konstantinopels konnte es nicht verborgen bleiben, daß nicht wenige Päpste eher französische oder Anjou-Politik betrieben als rein kirchliche, um nur ein Beispiel zu nennen. Die Abneigung gegen alles Fremde ist natürlich altes byzantinisches Erbe, aber der Bildungsdünkel der Byzantiner, der früher beherrschend war, ist aus verständlichen Gründen zurückgegangen; er spielt zwar noch eine Rolle, aber nicht mehr die erste. Die Kreuzzüge jedoch, einst geplant, um den orthodoxen Christen in Kleinasien zu Hilfe

zu kommen, hatten immer mehr den Bestand des Reiches bedroht, und 1204 setzte einen Schlußpunkt unter die Entwicklung, den die Griechen nie mehr vergaßen. Im Grund verunsicherten selbst noch die letzten Kreuzzugspläne die Griechen immer wieder. Konstantinopel war zwar wieder Reichshauptstadt geworden, aber was die fränkischen Waffen nicht endgültig vermocht hatten, das vollendete der westliche Handel, der jetzt noch stärker als im 12. und 13. Jahrhundert die byzantinische Wirtschaft und ihren Ertrag auf ein Minimum reduzierte und den Lebensnerv des Reiches traf. Es war für die gedemütigten Byzantiner nicht leicht, sich mit der Arroganz der Gewinner abzufinden und sich ihnen dann auch noch im kirchlichen Bereich auf Gnade und Ungnade zu ergeben.

Sieht man von der immer wieder versprochenen und nie wirklich geleisteten militärischen Hilfe ab – selbst dem einfachen Byzantiner mußte es allmählich klar werden, daß hinter päpstlichen Versprechungen kein wirkliches Eigenpotential mehr stand –, was konnte dann der orthodoxe Byzantiner von einer Union noch erwarten? Die Idee einer universalen, einigen Kirche und des damit verbundenen ideellen Wertes ist den Byzantinern im Grund wohl immer etwas fremd geblieben; sie beschränkten sich auf idealisierende Verlautbarungen ohne praktische Implikationen. Was aber die religiösen Bedürfnisse und ihren theologischen Überbau anlangte, so konnte dazu eine Union wenig beitragen. Dafür fand der Byzantiner alles in seinem eigenen Raum, und er war nicht bereit, jetzt in Zeiten der Not, da so vieles aufgegeben werden mußte, auch hier noch etwas aufs Spiel zu setzen. Die Unionsidee brachte nichts ins Spiel, was begeisternd hätte wirken können, ganz gewiß nicht auf dogmatischem Boden und erst recht nicht auf rituellem. Natürlich gab es in der byzantinischen Kirche Miseren genug: die Abhängigkeit der Patriarchen vom Willen des Kaisers, die Querelen der Bischöfe, die Habsucht der Klöster, ungebildeten Klerus usw. Doch all diese Dinge sehen aus westlicher Warte anders aus als mit den Augen eines Byzantiners betrachtet, für den das Institutionelle als solches im religiösen Bereich immer eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Dem konnte man eine westliche Idealkirche entgegenstellen – und Demetrios Kydones hat dies in der Apologie seiner Konversion auch getan. Aber sein Bild von der westlichen Kirche entsprach eben auch keiner Wirklichkeit und war eine Abstraktion, ihm suggeriert wahrscheinlich von seinen Lateinlehrern aus dem Dominikanerorden.

Das schlagende Argument für eine Union war tatsächlich der militärische Bedarf allein. Aber es fällt auf, daß bereits um die Mitte des 14. Jahrhunderts ein Patriarch argumentierte[2], daß er immerhin in die türkisch besetzten Gebiete noch Bischöfe entsenden könne, daß die griechischen Christen dort immer noch relativ ungehindert ihren christlichen Glauben leben könnten, d. h., daß die päpstliche Drohung mit den Türken für das Leben des Glaubens nicht ins Schwarze treffe.

Als letztes sei erwähnt, daß die Besonderheiten des byzantinischen rituellen Lebens, aber auch rein liturgisch-dogmatische Besonderheiten, wie etwa die Form des Glaubensbekenntnisses – sieht man von der Frage, ob häretisch oder nicht, ab –, für die volksreligiöse Haltung der Byzantiner im engen Verbundsystem von täglichem Leben und Glaubensleben längst absolute Werte geworden waren, die sich in diesem System nicht mehr relativieren ließen. Und mit dem liturgischen Credo ohne Filioque standen sie immerhin auf dem Boden der alten christlichen liturgischen Tradition. Der „Neoterismos“, die gefährliche Neuerung, lag bei Rom, und dieses hatte sich zu rechtfertigen, nicht Byzanz. Noch gab es kein ökumenisches Konzil,

council in the XIVth century, Annuarium Hist. Concil. 1 (1969) 69–95. 2 Darrouzès,

das diese Rechtfertigung, die Rom anbot, gebilligt hätte; denn es fiel keinem Byzantiner mehr ein, Lyon als ein solches Konzil anzuerkennen, da es ohne Beteiligung der östlichen Patriarchen, ja im Grunde auch ohne Beteiligung der griechischen Kirche als solcher, sondern nur durch kaiserlichen Willen und auf kaiserlichen Druck zustandegekommen war.

Auf der Gegenseite war eines der größten Hindernisse, daß sich die Päpste lange Zeit energisch weigerten, eine von einem lateinischen Konzil definierte dogmatische Formel neuerdings auf einem allgemeinen Konzil unter Beteiligung des Ostens diskutieren zu lassen, auch wenn Barlaam in Avignon argumentiert hatte, daß es eine Wahrheit durchaus vertragen müsse, neu beleuchtet und mit neuen Argumenten begründet zu werden. Erst im Verlauf der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts rückten die Päpste nolentes volentes von ihrer alten Haltung ab. Ein zweites war, daß sie allzu lange daran glaubten, der Weg über die Union gehe primär und wesentlich über den byzantinischen Kaiser und ihn gewonnen zu haben genüge, denn es sei seine Sache, sein Volk zum Anschluß zu bewegen, und dies liege auch in seiner Macht. Mit anderen Worten: die Päpste unterstellten in Byzanz – gewiß kanonistisch von seiner Richtigkeit nicht überzeugt, aber aus taktischen Gründen – einen Caesaropapismus, den sie in ihrem eigenen Bereich energisch ablehnten, als gültiges Kirchensystem. Dieses System aber gab es in Byzanz um diese Zeit nicht mehr, selbst wenn es einmal vorhanden gewesen sein sollte, woran zu zweifeln sehr berechtigt ist. Was aus diesem Grundirrtum der Päpste folgte, war ein immer wieder sichtbares Unvermögen, die Schwierigkeiten, die ein Kaiser mit dem Unionsgedanken gegenüber seiner Hierarchie und dem Volk hatte, zur Kenntnis zu nehmen und nicht sofort auf Unehrlichkeit und mangelnden Willen des Kaisers zu schließen. Wirkliche Kenner der Verhältnisse, z.B. Erzbischof Paul von Theben, der nachmalige lateinische Patriarch von Konstantinopel, konnten mit ihrem Wissen an der Kurie offenbar nicht durchdringen. Wenn die Päpste gar glaubten, die Methoden der Inquisition im Osten durchsetzen zu können und damit Gläubige zu gewinnen, dann wird der Irrtum grotesk. Übrigens waren es nicht nur die Griechen, welche den Lateinern ihre Irrtümer vorhielten; auch im Westen hörte man nicht auf, Listen von Häresien der Griechen zusammenzustellen. Die Zahlen, die man dabei erreichte, zeigen allein schon, daß nicht der Wille zur Einheit, sondern pure Schwarzmalerei Pate gestanden hatte[3]. Ein wirkliches Verständnis für das Eigenleben einer anderen Kirche ist kaum jemals festzustellen: was nicht römisch-lateinisch ist, kann jedenfalls nicht viel wert sein. Hier war die Lage zur Zeit des Papstes Gregor X. wesentlich günstiger gewesen. Der Papst verlangte von den Griechen eine Haltung, die er bei seinen eigenen christlichen Völkern im Westen kaum noch vorfand, und manchmal kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß er sich im Osten eine Obödienz aufbauen wollte, die ihm der Westen längst verweigerte.

Trotz alledem rissen die Unionsgespräche jetzt nicht mehr ab und traten allmählich in ein entscheidendes Stadium. Der prekäre Grund dafür war nun wirklich in erster und allererster Linie die Türkengefahr, dann aber die Auseinandersetzung der Päpste mit dem Konziliarismus, bei welcher die Griechen unter Umständen eine wertvolle Hilfe abgeben konnten. Zunächst die militärische Lage als politischer Hintergrund: Die Schlacht an der *Marica* im Jahre 1371 war das große Fanal gewesen für den entscheidenden Ansturm der Türken. Ganz Makedonien und Teile Thrakiens waren nun türkisch, der Kaiser ein Vasall des Sultans, der Despot *Ugl-*

Regest 2360. 3 Guy Terrena de Perpignan († 1342) kommt in seiner „Summa de haeresibus“

ješa, eine der letzten Hoffnungen auf aktiven Widerstand, geschlagen und tot; Bulgarien mußte die türkische Souveränität anerkennen, während Genua und Venedig sich im Kampf um die letzten festen Plätze der Byzantiner zerstritten. Selbst die Despoten der Peloponnes mußten die türkische Oberhoheit hinnehmen. Nur Serbien schien sich unter dem Fürsten *Lazar* nochmals zu konsolidieren. Doch die Gefahren wurden immer größer. 1387 fiel Thessalonike in türkische Hand; schon 1385 muß Sofia gefallen sein, 1386 Niš. Die Schlacht auf dem Amselfeld (Kosovo Polje) schließlich im Jahre 1389 machte auch einem relativ selbständigen Serbien ein Ende. Damit lag nun auch das „antemurale christianitatis" Ungarn unmittelbar in Reichweite des Feindes; die Genuesen und Venezianer mußten um ihre östlichen Besitzungen bangen. Gerade die Gefährdung Ungarns brachte es mit sich, daß die Kreuzzugsidee noch einmal aufflammte, wobei aber Byzanz selbst kaum noch eine Rolle spielte. Es war der ungarische König und spätere Kaiser *Sigismund,* dem eine bescheidene Koalition christlicher Streitkräfte gelang. Aber die Niederlage bei Nikopolis im Jahre 1396 machte auch diesem Traum ein rasches Ende. Jetzt wurde sogar Athen für einige Zeit türkisch, die Peloponnes wurde wieder einmal verwüstet, und 1402 wurde Konstantinopel durch den Sultan *Bayezid* zum erstenmal belagert. Nur der Einbruch *Timurs* und seiner Mongolen zwang den Sultan, die Belagerung wieder abzubrechen. 1411 erfolgte die zweite Belagerung durch Bayezids Sohn *Musa,* auch sie wurde nur wegen innerer osmanischer Streitigkeiten abgebrochen. Dasselbe gilt für die Belagerung von 1422 durch den Sultan *Murad II.* 1423 überrannten die Türken das Hexamilion, einen Schutzwall, den *Manuel II.* über den Isthmus von Korinth zum Schutze der Peloponnes errichtet hatte. 1425 verwüsteten sie das venezianische Methone und landeten auf Kypros und Rhodos, 1426 fiel der König von Kypros mit 20000 Christen in ihre Hand. Selbst im Westen mußte man erkennen, daß die Türken nicht nur für die Griechen, sondern auch für die fränkischen Besitzungen im Osten, ja über Ungarn auch für Mitteleuropa und Venedig lebensgefährlich geworden waren. Gemeinsame Bedrohungen schufen allmählich gemeinsame Interessen.

In Konstantinopel regierte in Nachfolge seines Vaters Joannes V. dessen Sohn *Manuel II.* (1391–1425), ein ebenso hochgebildeter wie religiöser Herrscher mit nüchternem Sinn für das politisch Mögliche und Unmögliche. Er scheint aus den bitteren Erfahrungen seines Vaters, die er zum großen Teil mit auszukosten gehabt hatte, etwa aus seinem Aufenthalt als Geisel der Türken in Anatolien, nicht wenig gelernt zu haben. Der Historiker Sphrantzes[4] behauptet, er habe später seinem Sohn Joannes VIII. den Rat gegeben, er solle den Gedanken an eine Union nicht ablehnen, er solle sogar in Verhandlungen eintreten, denn damit könne er die Türken noch einigermaßen bedrohen. Doch solle er es nie zum Abschluß einer Union kommen lassen, denn weder die Arroganz der Lateiner noch die Obstinatheit der Griechen würden je in ein Kompromiß willigen. Eine solche Union würde letztlich das Schisma nur vertiefen, und die Griechen dann den Türken gegenüber völlig hilflos werden lassen. Ob diese Nachricht richtig ist oder nicht – sie schildert jedenfalls eine verzweifelte Gedankenwelt, die Manuel nicht fremd sein konnte, weil sie sich aus der Erfahrung aufdrängte. Zum Teil hat er auch entsprechend gehandelt. In seinen ersten Regierungsjahren wendet er sich gelegentlich an die Päpste um Hilfe, doch irgendwelche Zusagen a propos Union macht er nicht. Dafür holt er dann und wann Geschenke aus den Reliquienschätzen Konstantinopels[5]. Inzwischen aber versucht

auf nicht weniger als 25 griechische Häresien. 4 Sphrantzes II, 13, ed. V. Grecu, Bukarest 1966, 318–320. 5 Dölger, Regest 3285: Ein Stück des Gewandes Christi, dessen Echtheit

er auf eigene Faust militärische Hilfe zu beschaffen, ohne mit der Union zu spielen. So reist er 1399–1403 nach dem Westen[6] und besucht Venedig und verschiedene italienische Städte – nicht die Kurie –, dann Paris und London, ohne Erfolg, auch wenn nicht übersehen werden soll, daß ihm England 4000 Pfund zur Verfügung stellte. In Paris versuchte man, ihn in eine dogmatische Kontroverse über die Lehrunterschiede zwischen den beiden Kirchen zu verwickeln, aber er begnügte sich mit einer kühlen theologischen Antwort im Sinne der Orthodoxie.

Im Jahre 1409 wurde schließlich auf dem Konzil von Pisa[7] zu zwei schon vorhandenen Päpsten ein dritter gewählt, ein Grieche aus Kreta, der seine Studien in Oxford und Paris gemacht hatte, *Alexander V.* Manuel beglückwünschte ihn zur Wahl, aber ob er mit ihm Unionsgespräche führen wollte, ergibt sich aus dem Schreiben nicht[8]. 1414 trat dann in *Konstanz* das große Reformkonzil zusammen, das mit dem dreifachen Papsttum ein Ende machen sollte. Daß sich dieses Konzil auch das griechische Anliegen zu eigen machte, dürfte wohl mit dem neuen Elan der Frührenaissance allem Griechischen gegenüber zusammenhängen, der nicht zuletzt auf die Lehrtätigkeit des *Manuel Chrysoloras* in Florenz seit dem Jahre 1397 zurückging[9]. Kaiser Sigismund, der sich um das Konzil von Konstanz besonders bemühte, lud Manuel II. ein, auch Gesandte dorthin zu schicken[10]. Manuel folgte der Einladung. Unter den Mitgliedern seiner Gesandtschaft war das prominenteste der eben genannte Manuel Chrysoloras, der allerdings schon 1415 in Konstanz starb. Jetzt lag die Vertretung der griechischen Sache in erster Linie in der Hand des *Nikolaos Daimonoioannes,* der 1416 dem Konzil ein Programm von 36 Artikeln vorlegte, die allerdings verlorengegangen sind[12]. Das Konzil aber hatte sich zu viele Aufgaben vorgenommen und sah sich unter Zeitdruck. Man erkannte, daß es zu einer gründlichen Prüfung der griechischen Sache nicht mehr kommen könne und verschob die Angelegenheit auf das nächste Konzil, das ja schon fünf Jahre nach Beendigung des Konstanzer Konzils zusammentreten sollte. 1417 wurde *Martin V.* zum Papst gewählt, nachdem die übrigen Päpste abgesetzt und verurteilt worden waren. Martin V. nahm sich der griechischen Fragen mit Nachdruck an. Es ist nicht ganz auszuschließen, daß er glaubte, den Griechen einiges zu verdanken, vor allem seine relativ rasche Wahl noch vor der Endphase des Konzils. Es zeigte sich ja bald, daß die Griechen die Konzilsidee, wie sie der Konziliarismus vertrat, nicht unbesehen hinnahmen. So lange Rom auch brauchte, um sich von einem „caesaropapistischen" Konzept einer Union mit Byzanz freizumachen, so rasch muß es den Griechen klar geworden sein, daß die Konziliaristen allein für sie keine zuverlässigen Partner waren. Sie wollten das Konzil, aber sie wollten als Garanten auch einen Papst. Und im Verlauf der nächsten Jahrzehnte sollte sich zeigen, daß das Festhalten an diesem Konzept wesentlich dazu beigetragen hat, den Konziliarismus ins Leere laufen zu lassen. Vielleicht stand die Bedingung, nur mit Konzil *und* Papst zu verhandeln,

der Kaiser ausdrücklich bestätigt (!) (vgl. Regest 3290). 6 M. JUGIE, Le voyage de l'empereur Manuel Paléologue en occident, EOr 15 (1912) 322–332; M. A. ANDREEVA, Zur Reise Manuels II. nach Westeuropa, ByzZ 34 (1934) 37–47. 7 Vgl. E. DELARUELLE–E. R. LABANDE–P. OURLIAC, L'église au temps du grand schisme, Paris 1962, 147ff. 8 DÖLGER, Regest 3326. 9 G. CAMMELLI, Manuele Crisolora, Florenz 1941; I. THOMSON, Manuel Chrysoloras and the early Italian renaissance, Greek, Roman and Byzantine Studies 7 (1966) 63–82. 10 In den Briefen Sigismunds wird zwar das Junctim zwischen Union und Türkenhilfe aufrechterhalten, die Unionsforderung aber auf die Anerkennung Roms als „mater omnium ecclesiarum" reduziert: H. FINKE, Acta Concilii Constanciensis I, Münster 1896, 391ff. 12 Dazu GILL, Florence 22ff. 13 Zur Bedeutung des Drucks der Griechen auf

bereits in den Artikeln des Daimonoioannes, jedenfalls erklärte der Grieche *Andreas Chrysoberges,* Erzbischof von Rhodos, auf dem Konzil von Basel, die Griechen hätten in Konstanz deshalb nicht über die Union verhandeln wollen, weil kein anerkannter Papst vorhanden gewesen sei. Und das Haupthindernis für eine Papstwahl, *Petrus de Luna* (Papst Benedikt XIII.), wurde dann von Ferdinand von Aragon, seinem wichtigsten Beschützer, gerade deshalb fallen gelassen, weil er, der König, die Hindernisse für eine Union mit den Griechen aus dem Wege räumen wollte[13]. Daimonoioannes allerdings muß dem Papst die sofortige Unionsbereitschaft der Griechen in so leuchtenden Farben geschildert haben, daß Papst Martin glauben konnte, es genüge, einen Kardinallegaten nach Konstantinopel zu schicken, der dort die entsprechenden Erklärungen von Kaiser und Kirche entgegennehmen würde. Die von den Griechen verlangte Synode würde nicht mehr sein als ein feierlicher Rahmen für die Unterwerfung. Jedenfalls hätte der Papst sich nicht auf einen einzigen Vertreter beschränkt, wäre ihm klar gewesen, daß die gesamten kontroversen Materien durchgesprochen werden sollten. Der Kardinallegat reiste schließlich doch nicht ab, denn bald stellte es sich heraus, daß die Lage Konstantinopels für ein Konzil zu gefährlich und daß die dortigen Stellen deshalb auch das Konzil nicht vorbereiten konnten. Im übrigen fehlte es sowohl dem Kaiser wie dem Papst an den notwendigen finanziellen Mitteln. Tatsächlich wurde dann Konstantinopel 1422 von den Türken belagert. Jetzt entschloß sich der Papst zunächst einen Franziskaner, *Antonio da Massa* zu entsenden, um die Lage genauer zu prüfen. Während seines Aufenthaltes in Konstantinopel wurde Kaiser Manuel II. vom Schlage gerührt, und *Joannes VIII.* mußte die Regierungsgeschäfte übernehmen, überließ aber, wie es scheint, von allen möglichen militärischen Sorgen bedrängt, die eigentliche Erwiderung auf die päpstliche Programmpunkte, die Antonio mitgebracht hatte, seinem Patriarchen, *Joseph II.* (1419–1439). Die Artikel des Papstes zusammen mit den Antworten des Patriarchen wurde schließlich in ein Gesamtdokument redigiert, das Antonio de Massa 1423 der Synode in Pisa vortrug. Unter anderem beklagte der Papst in diesem Dokument die klägliche Lage des byzantinischen Reiches und führte sie auf die Trennung der Kirchen zurück; worauf der Patriarch antwortete, daß es wohl nicht Byzanz allein sei, das die Schuld an der Trennung trage. Des weiteren erinnert der Papst an die Aussagen des Daimonoioannes über die Unionsbereitschaft der Griechen und den formalen Vollzug der Annahme der lateinischen Lehre und der Unterwerfung unter den Primat des Papstes. Der Patriarch aber verwahrt sich nachdrücklich, daß Daimonoioannes oder ein anderer byzantinischer Gesandter beauftragt gewesen wäre, derartiges in Aussicht zu stellen. Auch die Briefe, welche die Gesandten mit auf den Weg bekommen hätten, sprächen eine ganz andere Sprache. Ein konziliarer Abschluß der Union ohne vorhergehende gründliche Diskussion käme keinesfalls in Frage. Außerdem müßten Alexandreia, Antiocheia und Jerusalem, ferner die großen Autokephalen wie Peč, Ohrid und Iberien usw. teilnehmen. Das Konzil selbst aber müsse in Konstantinopel abgehalten werden[14].

Die Enttäuschung Martins über diese kalte Dusche muß groß gewesen sein; aber stärker war sein Wille, das einmal Begonnene fortzusetzen. Er wußte wohl, daß nicht jeder Papst eine ähnliche Haltung einnehmen würde wie er, und soll einmal

die Papstwahl vgl. V. Laurent, Les préliminaires du concile de Florence: les neuf articles du pape Martin V, REByz 20 (1962) 10–11. 14 Begleitumstände und Text des Dokuments bei V. Laurent (siehe Anm. 13); der Bericht des Antonio da Massa: Raynaldi Annales eccl. ad

den Botschaftern des Kaisers gesagt haben: „Ich bin alt und dem Tode nahe. Sorgt ihr, daß das Konzil noch zu meinen Lebzeiten stattfindet, wird es glücklich mit einer Union enden. Bin ich einmal tot, wird alles wesentlich schwerer werden" [15].

Nach wie vor bemühte er sich, die Hospitaliter und die Venezianer gegen die Türken einzusetzen, und forderte Genua nachdrücklich auf, den Türken keine Schiffe mehr zur Verfügung zu stellen. Joannes VIII. aber versuchte es wieder einmal, unter Umgehung der Kurie – man weiß nicht, ob er zum Konzil von Pavia eingeladen wurde – materielle Hilfe bei den westlichen Mächten, vor allem bei Kaiser Sigismund zu beschaffen. Er besuchte Venedig und Mailand und traf sich 1424 mit dem Kaiser in Ungarn. Der materielle Erfolg blieb aus; Sigismund scheint ihm aber nahegelegt zu haben, die Unionsverhandlungen nicht zu vernachlässigen.

Daß auf einem Konzil die Differenzen zwischen den Kirchen neuerdings abgehandelt werden sollten, damit fand sich Martin V. ab; aber unter diesen Umständen wollte er das Konzil doch lieber in Italien abgehalten wissen. Hier konnte er wesentlich mehr lateinische Prälaten mobilisieren, und außerdem würde seine Kasse nicht allzu hoch verschuldet werden. Die päpstliche Legation – unter ihr auch Andreas Chrysoberges [16] – reiste 1426 ab. Aber Joannes VIII. scheint sich immer noch an die Verzögerungstaktik seines Vaters gehalten zu haben. Er weigerte sich, Chrysoberges als Überbringer seiner Antwort zu delegieren, verzögerte aber die Absendung seiner eigenen Botschafter bis zum Jahre 1430. Jetzt kam ein Abkommen zustande, das dem Kaiser die Wahl des Konzilsortes in Italien überließ, etwa in einer Stadt zwischen Kalabrien und Ancona an der adriatischen Küste. Alle östlichen Prälaten sollten eingeladen werden, ein päpstlicher Abgesandter solle das nötige Reisegeld in Konstantinopel hinterlegen; auch die Rückreise sollte selbst für den Fall des Mißlingens der Union finanziell abgesichert, Konstantinopel selbst während der Abwesenheit des Kaisers durch westliche Truppen gegen die Türken geschützt werden [17]. Groß Begeisterung scheint in Konstantinopel trotzdem nicht geherrscht zu haben, denn man fürchtete, gerade durch die finanziellen Aufwendungen des Westens unter besonders hohen moralischen Druck zu geraten [18]. Das Agreement kam ohne dies nicht zum Tragen, da Martin V. am 20. Februar 1431 starb.

Sein Nachfolger *Eugen IV.* (1431–1447) [19] hatte zunächst vollauf zu tun, um mit den Ansprüchen des Konziliarismus fertig zu werden, der auf dem Konzil von Basel noch einmal besonders kräftig auflebte.

Die Griechen spielten in seiner Politik zunächst nur insofern eine bestimmende Rolle, als er immer wieder auf deren Unlust, nach Basel zu gehen, hinweisen konnte und darüber hinaus mit einer Beteiligung der Griechen an seinem eigenen Konzil wirkliche Ökumenizität herzustellen und damit sein eigenes Prestige gegenüber Basel wesentlich zu verstärken imstande war. Eugens Stellung in Italien war zunächst sehr schwach, und Kaiser Joannes VIII. zögerte, weitere Gesandtschaften in das römische Kampfgebiet zu schicken. So kam es 1433 nochmals zu einem Ausweg: das Konzil sollte in Konstantinopel abgehalten werden. Damit fielen die Transportkosten für den byzantinischen Hof und die griechischen Prälaten nach Italien weg, und der Westen könnte sich damit begnügen, sich in Konstantinopel durch eine kleinere Gruppe von Prälaten und Theologen vertreten zu lassen. Aber

annum 1422, nr. 5–15. 15 Syropulos II, 14: 116 (Laurent). 16 M.-H. Laurent, L'activité d'André Chrysobergès O.P. sous le pontificat de Martin V, EOr 34 (1935) 414–438. 17 G. Hofmann, Epistolae pontificiae ad concilium Florentinum spectantes nr. 26. 18 Syropulos II, 19: 120 (Laurent). 19 A. Chretien, Le pape Eugène IV, Revue

auch Basel lädt die Griechen immer wieder ein und bringt u. a. Städte wie Avignon als Tagungsorte in Vorschlag, die zur Not mit dem Schiff erreichbar wären und den Griechen die Alpen ersparten. Im Jahre 1434 kommt es zwischen Basel und Konstantinopel sogar zu einer vorläufigen Konvention, die etwa der gleicht, die Martin V. den Griechen zuletzt vorgeschlagen hatte. Nur über den Konzilsort konnten die byzantinischen Gesandten in der Schweizerstadt ohne neue Vollmachten nichts zusagen.

Es ist müßig, das ganze peinliche Hin und Her in seinen einzelnen Momenten weiter zu verfolgen. Jedes Jahr brachten neue Gesandtschaften aus diesem Dreiecksverhältnis, neue Vorschläge, neue Rivalitäten. Am Ende landen in Konstantinopel zwei Flottillen, die eine gechartert von den Baslern, die andere vom Papst, und der Kaiser *muß eingreifen, damit sie sich im Hafen keine Seegefechte liefern.* Wie immer man sich bisher, vor allem von päpstlicher Seite, bemüht hatte, eine nicht vorhandene einige Westkirche vorzutäuschen – dies war nun endgültig zu Ende, und Byzanz mußte sich entscheiden. Die Entscheidung war wiederum vorläufig: man benützte die päpstliche Flotille, um sich nach Italien überfahren zu lassen. Im späten November 1437 reisten die Griechen ab, an ihrer Spitze der Kaiser, sein Bruder, der Despotes Demetrios, und der Patriarch in Begleitung von 21 Metropoliten. Am 8. Februar 1438 wurde die Gruppe vom Dogen in Venedig begrüßt.

Inzwischen hatte Papst Eugen das Konzil von Basel offiziell nach *Ferrara* transferiert und es dort neu eröffnet. Die Basler beantworteten diesen Schritt mit der Suspension des Papstes. Noch einmal warben beide Parteien um die Griechen, und es war der Doge von Venedig, der dem Kaiser riet, dem päpstlichen Konzil den Vorrang zu geben und nach Ferrara weiterzureisen.

Nach langwierigen Auseinandersetzungen über das Protokoll – am Ende küßte weder der byzantinische Kaiser noch der Patriarch dem Papst Füße und Knie, wie seinerzeit Joannes V. im Jahre 1377 – wurde das gemeinsame Konzil, nachdem die Lateiner für sich schon früher getagt hatten, am 9. April 1438 in Ferrara eröffnet[20]. Die Zahl der Vertreter der westlichen Kirche belief sich im Laufe des Konzils auf ca. 360, die Griechen, Bischöfe, Kleriker, Mönche und Senatoren brachten es auf ca. 200. Die Wortführer der Lateiner waren abwechselnd in erster Linie die Kardinäle *Giuliano Cesarini* und *Domenico Capranica,* der lateinische Erzbischof von Rhodos *Andreas Chrysoberges* und der Dominikaner *Juan Torquemada.* Für die Griechen sprachen zumeist der Erzbischof *Bessarion* von Nikaia[21] und der Mönch und dann

Intern. de Théol. 9 (1901) 150–170. 352–367. 20 Offizielle griechische Akten des Konzils existieren nicht mehr. Die sogenannten Acta graeca oder Praktika enthalten drei verschiedene Komplexe: 1) Die Reden auf den öffentlichen Sitzungen des Konzils nach authentischen Protokollen, 2) Zusätze des Joannes Plusiadenos mit Details über den Ablauf, teilweise in Form von Tagebuch-Notizen, 3) Eine kurze Einleitung mit einigen Dokumenten. Die gültige Edition des gesamten Materials: J. GILL, Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini, Rom 1953. – Die „Acta latina" sind im Original verloren. Wir besitzen unter dieser Bezeichnung einen Bericht des Andrea de Santa Croce, eines päpstlichen Notars, ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Hrsg. v. G. HOFMANN, Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis: Acta latina Concilii Florentini, Rom 1955; Von besonderer Wichtigkeit ferner die nicht ganz unparteiischen Erinnerungen des byzantinischen Patriarchalbeamten Silvestros Syropulos, ed. V. LAURENT, Les „Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439), Paris 1971. R. KAY, The conciliar ordo of Eugenius IV, OrChrPer 31 (1965) 295–304. 21 Zu Bessarion von Nikaia: L. MOHLER, Kardinal Bessarion, Paderborn 1923; E. CANDAL, Bessario Nicaenus in Concilio Florentino, OrChrPer 6 (1940) 417–466; vgl. auch G. HOFMANN, Die Konzilsarbeit in Ferrara, OrChrPer

Erzbischof von Ephesos *Markos Eugenikos*[22]. Die erste Frage, welche behandelt wurde, war das Fegefeuer. Im Grunde hatten die Griechen davon nur vage Vorstellungen, weil in ihrer Eschatologie erst das letzte Gericht die entscheidende Rolle spielt. Zwar wußten sie von einem Zustand letzter Reinigung der Abgeschiedenen ohne schwere Sünden, konnten aber bei den Kirchenvätern nichts von einem Feuer entdecken und mochten sich so der lateinischen Lehre nicht anschließen, die ihnen alles zu genau wußte[23]. So ging die Diskussion über Wochen hin und her, bis man sich entschloß, stattdessen mit dem Filioque zu beginnen, allerdings nicht seinem dogmatischen Gehalt nach, sondern in Sachen Legitimität des Zusatzes zum Glaubensbekenntnis[24]. Die Griechen beharrten auf dem Verbot des Ephesinums, ein „neues Symbol" zu formulieren, und ließen keine Ausnahme gelten, während die Lateiner die Autorität eines ökumenischen Konzils nicht derart einschränken wollten. Texte wurden herangezogen und wieder verworfen, die Frage nach Fälschungen oder Interpolationen immer wieder ventiliert und Codex mit Codex verglichen. Ergebnis wurde keines erreicht. Bei den Griechen machte sich über die Länge der Debatten und die nur unzulänglich gesicherte Versorgung immer mehr Unmut breit, und das Verlangen, heimzukehren, wuchs. Ebenso wenig konnten sie sich mit einer Verlegung des Konzils nach Florenz abfinden. Aber der Papst sah sich dazu gezwungen, da er anders die benötigten Geldmittel nicht glaubte aufbringen zu können. So gaben die Griechen schließlich nach, und seit dem 26. Februar 1439 tagten die Väter in *Florenz*. Man wandte sich jetzt der dogmatischen Frage nach dem Ausgang des Heiligen Geistes zu. Die Griechen argumentierten zugunsten ihrer Ausgangsposition zumeist rein patristisch. Vor allem Markos Eugenikos bestand auf dem Primat dieser Methode, während die Lateiner in scholastischer Syllogistik brillierten, der die Griechen nicht viel entgegenzusetzen wußten. In ihren eigenen Kreisen, vor allem von *Georgios Scholarios,* wurde dieser Rückstand bitter beklagt[25]. Daß die Griechen am Ende gegen die lateinische Lehre nichts Stichhaltiges einzuwenden hatten, ergab sich allerdings nicht aus der Überlegenheit der scholastischen Methode, sondern aus zwei anderen Gründen: Zum einen, weil die Lateiner immer stärker betonten, daß es sich beim Ausgang vom Vater *und* Sohn nicht um zwei gleichgewichtige Prinzipien handle, sondern nur um eines; zum anderen – und viel wichtigeren –: Nicht wenige lateinische Väter, die auch in Byzanz als Heilige verehrt wurden, bekannten sich zum Ausgang des Geistes auch vom Sohn. Auch hier vermuteten die Griechen zunächst Fälschungen und Interpolationen, aber der kodikologische Beweis gab ihnen Unrecht. Dann aber konnte nur eines gelten: die griechische Fassung der Lehre mußte identisch sein mit der lateinischen dieser Väter, denn *alle* heiligen Väter galten als vom Heiligen Geist inspiriert. Darauf einigte sich die Mehrheit, auch wenn die Griechen sofort betonten, sie würden darüber den Zusatz Filioque nicht in ihr Credo aufnehmen. Die Griechen hätten nun am liebsten Schluß gemacht und die Heimreise angetreten. Aber die Päpstlichen wollten noch einiges mehr. Da war immer noch die Frage nach dem Primat des Papstes, nach den

3 (1937) 110–140. 403–455. 22 K. MAMONES, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, Θεολογία 25 (1954) 377–404. 521–527; L. PETIT, Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse, PO XVII, 309–524; V. GRUMEL, Marc d'Ephèse, Estudis Franciscans 36 (1925) 425–448. 23 L. PETIT, La question du purgatoire à Ferrare, PO XV, 1–168; M. JUGIE, La question du purgatoire au concile de Ferrare–Florence, EOr 20 (1921) 269–282; A. D'ALÈS, La question du purgatoire au concile de Florence, Gregorianum 3 (1922) 9–50. 24 G. HOFMANN, De praeparatione definitionis concilii Florentini de symbolo, Acta Acad. Velehrad. 14 (1938) 161–169. 25 Oeuvres I. 299. 26 G. HOFMANN, Formulae praeviae ad definitionem concilii

gesäuerten oder ungesäuerten Broten, das Problem der Wandlung und der Epiklese in der Liturgie und schließlich die Frage nach der palamitischen Theologie, dem Unterschied zwischen Wesen und Wirken in Gott. Um mit letzterem Problem zu beginnen: Bessarion z.B. war angeregt durch die Lektüre von „De ente et essentia" von Thomas von Aquin längst in Zweifel geraten, ob sich die griechische Position halten lasse. Die übrigen Griechen weigerten sich, über das Thema in eine Diskussion einzutreten, auch wenn sie schließlich in der Frage nach der Visio beatifica, die so, wie sie die Lateiner verstanden, im Palamismus keinen Platz hatte, nachgaben. Die Frage nach den Azymen wurde als unwesentlich ausgeklammert, und was die Transsubstantiation betrifft, gaben die Griechen zu, daß der entscheidende liturgische Text die Einsetzungsworte Christi seien. Mit den Primatsansprüchen Roms fanden sie sich in dem Augenblick ab, als der Papst zugestand, daß „alle Rechte der Patriarchen des Ostens" gewahrt bleiben sollten[26]. Auch in der Frage nach dem Schicksal der in Gott Verstorbenen fand man zu Formulierungen, die niemand wehetun konnten. Von einem Feuer war expressis verbis nicht mehr die Rede.

Im Grunde hatte keine Seite mehr Lust, lange weiter zu diskutieren, und die Griechen drängten immer mehr auf Abreise. So konnte Eugen IV. am 6. Juli 1439 den Abschluß der Union in aller Feierlichkeit der Welt verkünden. Das entsprechende Dekret[27] erfolgte in lateinischer und griechischer Ausfertigung. Die griechischen Prälaten unterschrieben alle, mit Ausnahme des Markos Eugenikos. Der Kaiser aber nahm das Versprechen des Papstes mit nach Hause, er werde für den nächsten Frühling eine Flotte und Landstreitkräfte vorbereiten. Am 1. Februar 1440 war der Kaiser wieder in Konstantinopel. Aber die Bedenken, die einst Kaiser Joannes VI. Kantakuzenos dem päpstlichen Legaten Paulus gegenüber vorgebracht hatte, er sei sich nicht sicher, ob ein ökumenisches Konzil auf das byzantinische Volk noch großen Eindruck machen würde, sollten sich bewahrheiten, ebenso aber auch die Warnung vor einem Konzil, welche Kaiser Manuel II. ausgesprochen hatte.

Patriarch *Joseph II.*[28], der ohne Zweifel das Unionsdekret unterschrieben hätte, war noch in Florenz am 10. Juni 1439 gestorben. Jetzt in Konstantinopel galt es, einen Nachfolger zu bestellen. Verschiedene Prälaten lehnten von vornherein eine Kandidatur ab, und schließlich entschied das Los zwischen dem Metropoliten Dorotheos von Trapezunt und dem Metropoliten *Metrophanes von Kyzikos* für letzteren, und der Kaiser nahm am 4. Mai 1340 seine Investitur vor. Schon Dorotheos von Trapezunt hatte vor der Wahl seiner Abneigung gegen die Union Ausdruck gegeben, und bei der liturgischen Inthronisation des neuen Patriarchen fehlten nicht nur er, sondern auch Markos von Ephesos und andere kirchliche Würdenträger. Der Kaiser konnte mißtrauisch werden und wurde es offensichtlich auch, denn er tat nichts, um von sich aus für das ganze Reich das Unionsdekret zu verkünden und in Kraft zu setzen. Und bald sollte es sich herausstellen, daß die Union nicht den

Florentini de novissimis, Gregorianum 18 (1937) 337–360; DERS., Formulae ... de processione Spiritus Sancti, Acta Acad. Velehrad. 13 (1937) 81–105. 237–260; DERS., De praeparatione definitionis concilii Florentini de ss. Eucharistia, a.a.O. 14 (1938) 45–54; DERS., Quomodo formula definitionis concilii Florentini de potestate plena papae praeparata fuerit, a.a.O. 14 (1938) 138–148; J. GILL, The definition of the primacy of the pope in the council of Florence, Heythrop Journal 2 (1961) 14–29; A. LEIDL, Die Primatsverhandlungen auf dem Konzil von Florenz als Antwort auf den westlichen Konziliarismus und die östliche Pentarchietheorie, Annuarium Hist. Concil. 7 (1975) 272–289. **27** Zum Original in der Laurentiana in Florenz A. MERCATI, Il decreto d'unione del 6 luglio 1439 nell Archivio Segreto Vaticano, OrChrPer 11 (1945) 5–44. **28** GILL, Personalities 15–34. **29** GILL, a.a.O. 233–

Widerhall fand, den man in Florenz erwartet hatte. Dabei muß ein Vergleich zwischen dem Konzil von Lyon 1274 und dem von Florenz durchaus zugunsten des letzteren ausfallen[29]. In Lyon war überhaupt nicht verhandelt worden. Man stützte sich einzig auf ein bedingungsloses Glaubensbekenntnis des Kaisers Michael VIII. Ferrara-Florenz war das Konzil ausführlichster Debatten. Es war von vornherein ausgemacht, daß es keine Maiorisierung der Griechen durch das numerische Übergewicht der Lateiner geben solle. Jeder Standpunkt konnte vorgebracht, jeder Einwand erhoben und geprüft werden. Die philologische Exegese der Texte nahm einen breiten Raum ein. Rom hatte noch nie so viele Zugeständnisse gemacht und so vieles unter den Tisch fallen lassen. Die Lage gegenüber dem 13. und 14. Jahrhundert hatte sich grundsätzlich geändert. Das Konzil war ja nicht zuletzt ein gesellschaftlich-humanistisches Ereignis[30], nicht wenige der Griechen waren begehrte Gesprächspartner der Florentiner Humanisten. Vor allem aber hatte Papst Eugen IV. einen Erfolg bitter nötig, um sein Prestige gegenüber den widerspenstigen Konzilsvätern von Basel aufzubessern.

Wenn sich die Griechen trotz alledem nicht selten von den Lateinern unter Druck gesetzt sahen, so vor allem deshalb, weil ihre Versorgung immer wieder auf sich warten ließ. Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß manche Lateiner darin tatsächlich ein Druckmittel sahen, mit dem man die Griechen zu rascherer Zustimmung bringen könnte. Doch der wirkliche Grund war nicht dieser, sondern die finanzielle Not, in welche der Papst immer wieder geriet. Eher kann von einem Druck des byzantinischen Kaisers auf seine Prälaten geredet werden, und Silvestros Syropulos beklagt sich immer wieder darüber. Daß dieser Druck aber nicht entscheidend gewesen sein kann, beweist allein schon die Tatsache, daß ein Mann wie der Erzbischof von Ephesos, Markos Eugenikos, die Unterschrift trotzdem verweigern konnte und der Kaiser sich weigerte, ihn deshalb vor ein päpstliches Gericht stellen zu lassen. Daß im übrigen der Kaiser die Union unter allen Umständen wollte, hing weniger mit seiner religiösen und theologischen Überzeugung zusammen, über die sich kaum urteilen läßt, als mit dem politischen und militärischen Bedarf seines Reiches. Was seine Prälaten anbetrifft, so darf man vielleicht doch sagen, daß die Mehrzahl von ihnen es für kein Unglück angesehen hätten, wäre die Union nicht zustande gekommen. Eine wirkliche theologische Evidenz von der Notwendigkeit einer solchen Union ist, trotz mancher schöner Formulierungen, kaum feststellbar. Was es dann in Florenz nach Abschluß der Union an Euphorie gegeben haben mag, verschwand sehr rasch nach der Rückkehr nach Konstantinopel, denn der Empfang dort war kühl bis frostig, von Begeisterung jedenfalls kann nicht gesprochen werden. Schon während des Konzils waren einige Griechen wieder nach Hause zurückgekehrt, darunter z.B. *Joannes Eugenikos,* der Bruder des Markos von Ephesos. Es scheint, daß diese verfrühten Heimkehrer düstere Bilder von der Zukunft entworfen und aktive Propaganda gegen die Union betrieben haben. Bald mußte man auch erfahren, daß der Bruder des Kaisers, Demetrios, von der Union nichts wissen wollte, und Demetrios konnte damals als der präsumptive Thronfolger gelten. *Bessarion,* der jedenfalls seit der zweiten Phase des Konzils neben *Isidoros,* dem Metropoliten von Kiev, als überzeugter Unionist gelten konnte, war zwar ebenfalls nach Konstantinopel zurückgekehrt, aber noch im Dezember 1439 hat Eugen IV. ihn und Isidoros zu Kardinälen kreiert. Bessarion reiste deshalb nach Rom, und

253. 30 I. Ševčenko, Intellectual repercussions of the council of Florence, ChH 24 (1955) 291–323; G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977,

Isidoros ging nach Rußland, um dort die Union durchzsetzen – mit sehr geringem Erfolg. Jedenfalls fehlten beide in Konstantinopel. Sie allein wären wohl der Propaganda gewachsen gewesen, welche Markos von Ephesos nun zu entfalten begann. Der neue Patriarch, Metrophanes, promulgierte zwar die Union in seiner Inthronistika an die östlichen Kirchen[31], konnte aber den Kaiser nicht dazu bewegen, den entscheidenden Schritt zu tun, der notwendig gewesen wäre. Vielleicht war der Hauptgrund für das Zögern des Kaisers die Tatsache, daß sich jetzt sein Bruder Demetrios gegen ihn erhob und aus dem Anti-Unionismus seine Parole machte. Wichtiger war, daß Markos von Ephesos, nachdem er sich für kurze Zeit nach seiner Metropole abgesetzt hatte, zurückgekehrt eine Propaganda entfachte, die wenn auch theologisch nicht sehr bedeutend, es verstand, an die Mentalität des niederen Klerus, der Mönche und des Volkes zu appellieren und den „nationalen Verrat", den die Union bedeute, herauszustellen. Die Helfer fehlten Markos nicht, und sie gewannen immer mehr an Boden. Die Behauptung freilich, daß die drei orientalischen Patriarchen ihrerseits die Union feierlich verurteilt hätten, beruht auf späteren Fälschungen[32]. Der Patriarch Metrophanes bemühte sich ehrlich, den Kaiser endlich zum Handeln zu bewegen, aber als er glaubte, am Ziel zu sein, starb er im August des Jahres 1443.

Aufwind bekamen die Unionisten erst wieder, als es endlich den Anschein hatte, als würde der Westen den Türken einen entscheidenden Schlag versetzen wollen[33]. *Hunyady* marschierte durch den Balkan nach dem Süden, der Despot *Konstantinos* von Mistras, ein Bruder des Kaisers, erkämpfte sich von der Peloponnes aus erfolgreich den Weg bis Nordgriechenland, und eine päpstliche Flotte mit dem Kardinal-Legaten *Francesco Condulmer* ankerte in der Propontis, um dem Sultan Murad II. den Weg aus Kleinasien über die Meerengen zu sperren. Aber Murad gelang es trotzdem, nicht ohne die verräterische Hilfe von Einheimischen und Genuesen, über den Bosporos zu kommen, und in der Schlacht bei *Varna* am 10. November 1444 fielen die letzten Hoffnungen für Byzanz in sich zusammen. Condulmer und seine Flotte blieben zwar noch bis Herbst 1445 an Ort und Stelle, und der Legat versuchte durch Konferenzen, die Unionsgegner umzustimmen, hatte aber keinen Erfolg. Dem neuen Patriarchen[34] *Gregorios Melissenos Mamme* gelang es ebensowenig wie seinem Vorgänger, den Kaiser zum Handeln zu bestimmen. Nach dem Tod des Markos Eugenikos übernahm der kaiserliche Sekretär und Richter *Georgios Scholarios,* der in Florenz die Union durchaus nicht abgelehnt hatte, auch wenn er über den Erfolg skeptisch geblieben war, die Führung der Opposition. Kaiser Joannes VIII.[35] starb schließlich am 17. Oktober 1448 und die Nachfolge trat sein Bruder *Konstantinos,* bisher Despot auf der Peloponnes, an. Er wurde noch in Mistras gekrönt, nicht aber in Konstantinopel – ein Grund mehr für die Antiunionisten, die in ihm einen Anhänger der Union sahen, ihm die kaiserliche Autorität wenigstens teilweise zu bestreiten. Die Union beschränkte sich zunächst, wie unter Joannes VIII., auf die Kommemoration des Papstes in der Palastkapelle und in der Patriar-

219. **31** G. Hofmann, Orientalium documenta minora, Rom 1953, Dokument 36. **32** L. Allatius, De ecclesiae orientalis et occidentalis perpetua consensione, Köln 1648, 942–947; Mansi XXXV, 55–64; G. Hofmann, Orientalium documenta minora, Dokument 45; J. Gill, The condemnation of the council of Florence by the three oriental patriarchs in 1443, Personalities 213–221. **33** O. Halecki, The crusade of Varna, New York 1943; F. Babinger, Von Amurath zu Amurath, Oriens 3 (1950) 222–265. **34** V. Laurent, Le vrai surnom du patriarche de Constantinople Grégoire III, REByz 14 (1956) 201–205. **35** Gill, Personalities 101–124. **36** Auszug aus der Abschwörung

challiturgie der Hagia Sophia. Die Anti-Unionisten aber haben sich organisiert als eine „Heilige, orthodoxe Synaxis, mit der Verwaltung des Patriarchalsitzes betraut". Mit dieser Synaxis trat im Jahre 1451 sogar die utraquistische tschechische Kirche inoffiziell in Verbindung durch einen gewissen *Konstantinos Platris,* einem Geistlichen des lateinischen Ritus. Er kam nach Konstantinopel und schwor dort in einer Kirche in der Nähe der Sophia öffentlich und feierlich seinen katholischen Glauben ab, nannte den Papst einen Judas und einen gefräßigen Wolf und bekehrte sich zur Orthodoxie. Die Anti-Unionisten gaben ihm auf dem Rückweg in den Westen eine Enzyklika an die Gläubigen der lateinischen Kirche mit, in der sie alle auffordern, sich Erleuchtung bei den unentwegten Orthodoxen Konstantinopels zu holen[36].

In der Zwischenzeit rüstete der junge Sultan *Mehmet* zur Belagerung Konstantinopels, und Kaiser Konstantin suchte verzweifelt auf allen Seiten nach Hilfe. Der Papst entsandte den Kardinal *Isidoros,* und der Kaiser war in dieser fatalen Lage entschlossen, mit der Linie seines Vorgängers zu brechen und die Union durchzusetzen. Die vereinten Bemühungen von Kaiser und Legat hatten einigen Erfolg. Der „Demos" sprach sich für die Union aus[37]. Das bedeutet wohl, daß in einer Volksversammlung die überwiegende Mehrheit dem Vorhaben des Kaisers ihr Plazet gab. Offensichtlich hatte die Überzeugung, nur noch mit Hilfe des Westens überleben zu können und diese Hilfe nur durch den Beitritt zur Union zu gewinnen, mehr Kraft als der radikale Verzicht der „Synaxis" auf alle Hilfe aus dem lateinischen Bereich. Die „Archontes", d.h. die Oberschicht, scheint zunächst einen Vergleich angestrebt zu haben: man sollte zwar den Papst in der Liturgie kommemorieren, das Unionsdekret aber nicht publizieren[38]. Aber Isidoros gab nicht nach, und so lenkte auch diese Gruppe ein. Alle Manifeste, die Scholarios gegen diese Wende veröffentlichte, halfen nichts mehr. Am 12. Dezember 1452 fand in der Hagia Sophia eine feierliche Liturgie statt mit Kaiser, Senat und einer Menge von Volk. Dabei wurde das Unionsdekret verkündet und durch kaiserliche Autorität in Kraft gesetzt. Für das Schicksal der Hauptstadt war es zu spät[39]. Ein halbes Jahr nach dieser Feierlichkeit wurde Byzanz türkisch und bald darauf der Unionsgegner Georgios Scholarios der erste Patriarch unter dem Halbmond.

2. Die Verwaltung des Konkurses

Quellen: F. MIKLOSICH–J. MÜLLER, Acta et diplomata medii aevi sacra et profana I–II, Wien 1860; K. DELIKANES, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, Konstantinopel 1902–1905. – *Literatur:* J. DARROUZÈS, le registre synodal du patriarchat byzantin au XVe siècle, Paris 1971.

Einige Inseln in der Ägäis, ein paar Quadratmeilen im Hinterland von Konstantinopel, Thessalonike und Teile der Peloponnesos: dies ist es, was um 1400 vom byzantinischen Reich noch übrig war. Doch man hält Fiktionen aufrecht und bewegt sich protokollarisch wie eh und je. Was die Patriarchalakten von den kirchli-

bei DOSITHEOS, Τόμος ἀγάπης, Jassy 1698, 320–325; vgl. M. PAULOVA, L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople, Byzantinoslavica 14 (1953) 158–225. **37** So Scholarios selbst, Oeuvres III, 167. **38** Vgl. Lionardo da Chios, Historia Constantinopolitanae urbis a Mahumete II captae, MPG 159, 929–930. **39** Bericht des Kardinals Isidor von Kiev bei N. JORGA, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe sieècle, II, Paris 1899, 522.

chen Gebietsverlusten verraten, versteckt sich hinter zahlreichen Vergabungen von Bistümern „κατ' ἐπίδοσιν", d.h. der Übertragung von Einkünften einer noch lebensfähigen Diözese auf den Inhaber einer verarmten, wobei oft schon nach wenigen Jahren, die wirtschaftliche Stabilisierung, die man zu erreichen getrachtet hatte, wiederum Null wird. Man vergißt auch nicht das alte Spiel der Rangerhöhungen. Unter Patriarch Makarios z.B., zwischen 1377 und 1378, wird *Kernitza* in der Peoloponnesos zur Metropole erhoben, bis sich 1381 unter Patriarch *Neilos* herausstellt, daß es früher nicht einmal einfacher Bischofssitz gewesen war, worauf man es Patras unterstellt und den sitzlosen Metropoliten nach *Joannina* transferiert[1]. 1397 wird *Imbros*[2], wo es wohl vorher nie einen Bischof gegeben hat, auf Anhieb in den Rang eines autokephalen Erzbistums erhoben. 1414/15 erhält auch die Insel *Thasos*[3], wieder Besitz des Kaisers *Manuel II.* geworden, diesen Rang.

Gepflegt wird auch die Fiktion vom byzantinischen Kaiser als dem Oberhaupt der orthodoxen Kirche über die politischen Reichsgrenzen hinaus. Kaiser und Patriarch zusammen bemühen sich um die Besetzung des Patriarchenstuhls von Alexandreia und schalten dazu den Patriarchen von Jerusalem ein. Ihr Unternehmen hatte deshalb einige Aussicht auf Erfolg, weil die islamischen Herren von Alexandreia offenbar einen ortsfremden Patriarchen einem eingeborenen vorzogen[3a]. In Rußland, wo die Streitigkeiten um die Grenzen der Jurisdiktion der einzelnen Bischöfe und Oberbischöfe, bedingt durch die ständigen politischen Verschiebungen, kein Ende nehmen, intervenieren z.B. Kaiser Manuel II. und der Patriarch im Jahre 1393 gleichzeitig beim Großfürsten *Vasilij I.* im Interesse der Kirche von *Novgorod*[4], und noch 1415 wird ein Abgesandter des Patriarchen zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse von einem kaiserlichen Gesandten begleitet[5]. Dabei hatte der Großfürst Vasilij spätestens zu Beginn der neunziger Jahre es seiner Hierarchie verboten, des byzantinischen Kaisers feierlich in der Liturgie zu gedenken, d.h. gerade jenen Akt gestrichen, in dem die kaiserliche Suprematie in Kirchensachen besonders feierlich zum Ausdruck kam. Seine Begründung: Wir haben zwar eine Kirche, aber wir haben keinen Kaiser! Patriarch *Antonios* (1391–1397) versuchte es in einem einläßlichen Schreiben[6], den Großfürsten zum Einlenken zu bestimmen (1393): Für Christen sei es unmöglich, sich eine Kirche ohne Kaiser vorzustellen, nachdem einmal das erste ökumenische Konzil in Nikaia dem Kaiser den ersten Platz in der Kirche eingeräumt habe. Die „Theologie", welche dieser These zugrundeliegt, wurde in Byzanz nie ganz aufgegeben. Noch in der spätesten Zeit spricht sie Joannes Eugenikos, der Bruder des Anti-Unionisten Markos Eugenikos, in einer Rede an den letzten byzantinischen Kaiser klar aus[7]. Er nennt ihn die „Grundlage der orthodoxen Dogmen, den Defensor der Kirche und den Vorkämpfer des reinen Glaubens".

In der Praxis jedoch mehren sich die Stimmen, welche mit der Einmischung des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten unzufrieden sind. Wie schon oben berichtet, ließ sich Kaiser *Joannes V.* im Jahre 1380 seine Rechte in der Kirche, wie er sie verstand, von der Synode bestätigen[8]. Die Synode wagte es nicht, seine Forderungen, die zum Teil doch über das Gewohnte hinausgingen, abzulehnen. Die entscheidende Absicherung des Kaisers bestand m.E. in Artikel 5, der es dem Patriarchen

1 DHGE XII, 177–178 (R. Janin); Darrouzès, Regest 2686. 2714. 2 REAC IX, 1105–1107 (Fredrich); Dölger, Regest 3266; Darrouzès, Regest 3034. 3 Dölger, Regest 3336. 3a Darrouzès, Regest 3036. 4 Dölger, Regest 3241. 5 Dölger, Regest 3350. 6 Miklosich-Müller II, 188–192; Darrouzès, Regest 2931. 7 S. Lampros, Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά I, Athen 1912–13, bes. 124. 8 Siehe oben

und der Synode verbot, mit kirchlichen Zensuren gegen den Kaiser oder gegen Mitglieder seiner Regierung und Verwaltung vorzugehen. Die Abmachungen blieben trotzdem nicht unbestritten. Man wollte es nicht dulden, daß der Kaiser bei Vakanz des Patriarchenstuhles von sich aus der Synode liturgische Weisungen erteilte oder daß er bei kirchlichen Prozessen kaiserliche Assessoren abordnete, die das Verfahren überwachen und lenken sollten. Nach Silvester Syropulos hat es Patriarch *Euthymios II.* (1410–1416) versucht, Kaiser Manuel II. zu veranlassen, auf seine umstrittenen Rechte zu verzichten; er drohte sogar, zwar nicht abzudanken, aber seine Tätigkeit einzustellen (σχολάζειν)[9]. Doch Euthymios starb über diesen Plänen und gerade zu diesem Zeitpunkt, d.h. vor der Investitur eines neuen Patriarchen, ließ sich Manuel genau wie sein Vater, seine Rechte durch die Synode neuerdings bestätigen[10]. Syropulos, der ansonsten mit Lob für Manuel nicht geizt, sieht in diesem Vorgehen die reine Versklavung der Kirche, an der auch die Nachfolger Manuels II. nichts geändert hätten. *Joseph II.* (1416–1439), der Patriarch der Union, ist bei aller sonstigen Konzilianz durchaus auf seine Rechte bedacht; er will es nicht hinnehmen, daß der Kaiser bei Bestimmung der Vertreter der östlichen Patriarchate für das Konzil von Ferrara–Florenz ohne ihn vorgegangen ist[11]. Papst *Eugen IV.* scheint ihm gegenüber ebenfalls die Unfreiheit der byzantinischen Kirche beklagt zu haben[12], wußte aber im übrigen sehr wohl, sich im Rücken des Patriarchen des Kaisers für seine Ziele zu bedienen. Joseph aber hoffte, gerade mit Hilfe des Papstes etwas vom Gewicht des Kaisers in der Kirche abschütteln zu können[13].

Der Episkopat selbst, die Patriarchen eingeschlossen, brachte allerdings kaum jene Selbstdisziplin auf, welche vonnöten gewesen wäre, um solche Pläne glaubhaft machen und verwirklichen zu können. Immer wieder lassen sich die Patriarchen in die Auseinandersetzungen innerhalb der Palaiologen-Dynastie verstricken. Philotheos Kokkinos stürzte über der Weigerung, den aufsässigen Sohn des Kaisers Joannes V., *Andronikos IV.*, zum Hauptkaiser zu krönen. An seiner Stelle läßt sich *Makarios* (1377–78) dazu herbei. Aber auch er muß abdanken, als sich Joannes V. wieder in den Besitz seiner Hauptstadt setzen konnte. Doch Makarios gibt nicht auf, und in dem Augenblick, da ein Sohn des genannten Andronikos, *Joannes VII.*, im Jahre 1390 seinen Großvater neuerdings zu entthronen trachtet, wird er wiederum Patriarch, stürzt freilich einige Monate später, als Manuel II. den Ansprüchen seines Neffen Joannes ein Ende macht.

Das Verhältnis zwischen Patriarch und Episkopat ließ ebenfalls mehr und mehr zu wünschen übrig. Klassischer Fall: jene Anklagen und Prozesse, Absetzungen und Wiedereinsetzungen im Umkreis des Patriarchen *Matthaios I.* (1397–1410) und seines Widersachers, des Theologen und Kanonisten *Makarios* von Ankyra[14]. Letzterer, selbst auf fragwürdige Weise zu seiner Metropole gekommen, versuchte den Patriarchen zu stürzen, der seinerseits seinen Stuhl dem autoritären Verfahren des Kaisers verdankte, und klagte ihn des sukzessiven Trisepiskopates an. Der Riß ging Jahre lang quer durch die gesamte Hierarchie, wobei zugleich nicht wenige Bischöfe je nach Bedarf von der einen Seite auf die andere übergingen, die Einmischung des Kaisers verlangten oder ablehnten, wiederum nach Bedarf, und Manuel selbst darauf bedacht war, seine eigenen politischen Interessen zu wahren. Makarios formulierte bei dieser Gelegenheit die Mißstimmung seiner Partei klar genug: Der

S. 239. 9 Syropulos, Mémoires 102 (V. Laurent). 10 Dölger, Regest 3358. 11 Syropulos, Mémoires 164 (V. Laurent). 12 A.a.O. 240. 13 A.a.O. 231. 14 G.T. Dennis, The deposition and restoration of patriarch Matthew I, 1402–1403, ByF 2 (1967) 100–106; V. Laurent, Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier, REByz 30

Patriarch ist nicht viel mehr als eben der Bischof von Konstantinopel, d. h. nichts anderes als jeder andere Bischof auch. Sein Rekurs an den Kaiser entbehrt jeder kanonischen Berechtigung, und der Kaiser selbst ist nichts anderes als ein Laie in der Kirche. Kraft seines Eides ist er zur Verteidigung der Kirche gehalten, aber er ist nicht ihr Richter und Meister.

An sich mußte der Patriarch an einem guten Verhältnis zu den Bischöfen in der Provinz interessiert sein. Seine finanzielle Lage war ja derart, daß er darauf angewiesen war, Almosensammler hinauszuschicken, um die Bedürfnisse des kirchlichen Verwaltungsapparates in Konstantinopel abdecken zu können. Andererseits brachte es die relative Unabhängigkeit der Provinzbischöfe, die immer in der Lage waren, sich hinter einem selbständigen oder halbselbständigen Provinzpotentaten, gegen den die Zentralgewalt nicht mehr viel ausrichten konnte, zu verschanzen, mit sich, daß sie sich am Güterbestand und an den Rechten des Patriarchen, vor allem in sogenannten „stauropegen", d. h. exempten Klöstern, vergriffen und sich wenig um den Patriarchen kümmerten. Unter diesen für sie günstigen Umständen sehen es die Metropoliten und Bischöfe offenbar ungern, wenn die Patriarchen häufiger als früher Priester oder Bischöfe oder einfache Mönche als Nuntien (Exarchen) in die Metropolen entsenden, um nach dem Rechten zu sehen, etwa um die verbliebenen Patriarchalgüter zu verwalten und die Einhaltung der Privilegien des Patriarchen in exempten Klöstern sicherzustellen. Neu scheint zu sein, daß die Patriarchen diesen Exarchen auch die Vollmacht gaben, vakante Bischofssitze im Namen des Patriarchen zu verwalten. Typisch der Fall *Thessalonike,* das inzwischen infolge der Verluste in Kleinasien in den vierten Rang innerhalb des Patriarchats aufgestiegen war. In den neunziger Jahren entsendet der Patriarch einen Mönch *Nathanael* als einen Exarchen dorthin, dessen Stellung schon deshalb schwierig war, weil offenbar der Metropolit selbst die Stellung oder den Titel eines patriarchalen Exarchen führte. Nach dem Tod des Metropoliten *Isidoros* versuchte Nathanael selbst Metropolit zu werden, was ihm der Patriarch verwehrte, ohne ihn jedoch abzuberufen. So war das Verhältnis zwischen dem Exarchen und dem neuen Metropoliten *Gabriel* (seit 1397) von vornherein schwer belastet. Gabriel verlangte die Abberufung Nathanaels, aber vergeblich. So schritt er mit kirchlichen Zensuren gegen den Exarchen und seinen Anhang ein, was wiederum den Tadel des Patriarchen hervorrief. Der Streit zog sich über Jahre hin, und wir wissen nicht, wer schließlich obsiegte [14a].

Gerade das Paktieren einiger Bischöfe mit den Feinden des Reiches, aber auch mit den Patriarchen der östlichen Sprengel, deren Beziehungen zu Konstantinopel nicht immer die besten waren, brachte die konstantinopolitanische Kirchenverwaltung in große Unsicherheit. Einem Bischof, den der Kaiser aus uns unbekannten Gründen hatte inhaftieren lassen, gelang die Flucht und er begab sich unter den Schutz der Türken, die ihm wieder zu seinem Bistum verhalfen [15]. Andere Bischöfe entzogen sich im Schutze selbständiger weltlicher Herren immer wieder der Zitation vor die Patriarchalsynode, deren Suspensionsdekrete meist wirkungslos blieben. Ein Konstantinopolitaner, *Paul Tagaris,* der sich der Verwandtschaft mit dem Kaiserhaus rühmte, durcheilte, geschützt von der Verworrenheit der Verhältnisse, eine fast unglaubliche kirchliche Karriere. Er heiratete, verließ seine Frau, wurde Mönch, machte sich als Custode einer verehrten Ikone unmöglich, ging nach Jerusalem und ließ sich dort zum Diakon weihen, trieb dann sein Unwesen als gewalttätiger Oekonom des Patriarchen von Antiocheia, wich nach Georgien aus, ließ sich zum Bischof

(1972) 5–166. **14a** Darrouzès, Regest 3224. **15** Darrouzès, Regest 2710. 2724.

von Täbris weihen und wich schließlich über Ungarn nach Rom aus, wo ihn doch tatsächlich der Papst zum lateinischen Patriarchen von Konstantinopel bestellte. Schließlich fand er sich wieder in Konstantinopel ein, wo ihm die Synode den Prozeß machte[16].

Es verwundert kaum mehr, daß sich schließlich sogar ein Patriarch, *Matthaios*, im Jahre 1401 gegen den Vorwurf verteidigen mußte, mit dem Sultan Bayezid, als dieser Konstantinopel belagerte, in Verhandlungen eingetreten zu sein, um für sich persönlich freies Geleit zu erwirken[17]. Es war derselbe Patriarch, der schließlich den Versuch machte, in einem langen Dekret seine eigene Stellung gegenüber dem Episkopat zu unterstreichen, die Bischöfe auf ihre Verpflichtungen aufmerksam zu machen und dem Übergewicht der großen Diakone in der Patriarchalverwaltung einen Riegel vorzuschieben[18]. Erfolg dürfte ihm keiner beschieden gewesen sein.

Wenn die Beziehungen der Patriarchen zu Rom in dieser Zeit fast völlig ruhen, so entsprach dies wohl auch der Politik Kaiser *Manuels II.* vor dem Konzil von Florenz, solange er noch glaubte, ohne den Papst zu einer Türkenhilfe seitens des Westens zu kommen. Wir haben ein Billet des Patriarchen *Neilos* aus dem Jahre 1384 an Papst *Urban VI.*, das insofern interessant ist, als der Patriarch sich kategorisch gegen den Vorwurf wehrt, er strebe nach dem kirchlichen Primat, ebenso aber gegen die Unterstellung, die päpstlichen Briefschaften würden die Zensur der Türken passieren, bevor sie in die Hände des Patriarchen gelangten[19]. Ein weiteres Patriarchalschreiben nach Rom an *Gregor XII.* entstammt erst wieder dem Jahre 1410. Patriarch *Matthaios* erklärt darin das Schweigen seiner Kanzlei mit der Tatsache, daß auch die Päpste nichts von sich hätten hören lassen[20]. Was es an Unionsverhandlungen in dieser Zeit gab, ging also am Patriarchat vorbei und lag allein in den Händen des Kaisers.

Über all dem gaben die Patriarchen ihre Ansprüche auf die verschiedenen orthodoxen Denominationen außerhalb des byzantinischen Restreiches nicht auf. Mit Rußland war es ein ständiges Lavieren zwischen sich bekämpfenden Fürsten und den sich bekämpfenden Bischofskandidaten dieser Fürsten um den Besitz des Titels über *„Gesamtrußland“*[21]. Gerade diese Rivalitäten garantieren dem Patriarchen die Möglichkeit, immer wieder dazwischenzutreten, da die Kandidaten sich gern auf seine Zustimmung berufen hätten. *Trapezunt* wollte gelegentlich, über die Regelung des Jahres 1261 hinaus, seine eigenen Kandidaten durch den Großkomnenen dem Patriarchen aufdrängen lassen; doch es hatte keinen vollen Erfolg. Der Patriarch bestand auf seinem Bestellungsrecht. Auf *Kypros*[22] lebte die orthodoxe Kirche unter dem Diktat der sogenannten Bulla Cypria des Papstes *Alexander IV.* aus dem Jahre 1260, d.h. unter der formellen Anerkennung des päpstlichen Primats. Praktisch bedeutete dies die ständige Diskriminierung der Orthodoxie. Zwar gab es noch ein paar orthodoxe Bischöfe, aber sie unterstanden dem lateinischen Erzbischof und hatten je einen lateinischen „Kollegen“ an ihrer Seite. In Byzanz und der übrigen orthodoxen Welt hatte man wenig Verständnis für die Folgsamkeit des orthodoxen

2728. 16 R.-J. LOENERTZ, Cardinale Morosini et Paul Paléologue Tagaris, REByz 34 (1966) 224–256 = DERS., Byzantina et Franco-Graeca, Rom 1970, 227–265; DARROUZÈS, Regest 2974. 17 DARROUZÈS, Regest 3189. 18 I. OUDOT, Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta I, Vatikan 1941, 134–161; DARROUZÈS, Regest 3066. 19 DARROUZÈS, Regest 2773. 20 DARROUZÈS, Regest 3285. 21 Vgl. dazu K. ONASCH, Russische Kirchengeschichte, Die Kirche in ihrer Geschichte M 1, Göttingen 1967, 15ff. 22 N. TOMADAKES, Ὁ Ἰωσὴφ ὁ Βρυέννιος, in: DERS., Σύλλαβος βυζαντινῶν μελετῶν, Athen 1961, 491–611; DARROUZÈS, Regest 3277–3281; DERS., Textes synodaux chypriotes, REByz 37 (1979) 12–

kyprischen Episkopats gegenüber den Lateinern. Erst um die Wende zum 15. Jahrhundert dachten die kyprischen Bischöfe wieder daran, in engere Beziehungen zu Konstantinopel zu treten. Der Patriarch entsandte, wohl in geheimer Mission, den Presbyter Joseph *Bryennios* als Geschäftsträger (1406). Aber für die Kyprioten konnte es sich kaum um etwas anderes als eine geheime Union mit Byzanz handeln. Bryennios aber ging aufs Ganze und wollte den Bruch mit der lateinischen Hierarchie, wozu sich die Kyprioten aber nicht verstehen konnten. Auch in Konstantinopel war man über die Intransigenz des Bryennios wohl nicht ganz glücklich. So blieb Kypros kirchlich, wo es war.

Kreta[23] hatte seit 1204 nicht einmal mehr einen orthodoxen Bischof, der offen sein Amt hätte ausüben können. Vor dem lateinischen Erzbischof hatte für die loyale Haltung des griechischen Klerus ein einfacher Protopapas (Erzpriester) geradezustehen. Es lag in der Hand des lateinischen Klerus, orthodoxe Priesteramtskandidaten zu prüfen, und die Weihen wurden von griechischen Bischöfen in den peloponnesischen Besitzungen Venedigs (Methone) vollzogen. Der Verkehr mit Konstantinopel war verboten. Es scheint, daß Konstantinopel schon in den siebziger Jahren des 14. Jahrhunderts den Versuch machte, wenigstens insgeheim einen Bischof nach der Insel abzuordnen. Leichter war es, den genannten *Bryennios* dorthin zu entsenden, da er nicht Bischof war. In den beiden letzten Dezennien des Jahrhunderts arbeitete er dort als orthodoxer Missionar, wohl auch mit dem Auftrag, jenen byzantinischen Emigranten auf die Finger zu sehen, die wegen ihrer Konversion zum Katholizismus Konstantinopel verlassen und sich nach Kreta zurückgezogen hatten. Beliebt machte er sich in Kreta nicht. Zwar bekämpfte er nach Kräften die Lateiner, aber da er auch mit der Lebensweise der orthodoxen Griechen so unzufrieden war, daß er glaubte, sie fortgesetzt und aufs schärfste tadeln zu müssen, trug ihm schließlich die Ausweisung ein, die höchst wahrscheinlich von seinen eigenen Glaubensgenossen veranlaßt wurde.

Es war die Peloponnesos, wo die orthodoxe Kirche unter dem Patriarchat Konstantinopel scheinbar noch die besten Chancen für die Erhaltung ihres Bestandes und ihrer Eigenart besaß. *Mistras,* der Sitz des „Despoten", eines kaiserlichen Prinzen, der diese Provinz fast selbständig regierte, entwickelte sich noch in dieser Spätzeit zu einem nicht unbedeutenden kulturellen und religiösen Zentrum. Hier residierte der Metropolit von Sparta, und hier entstanden im Laufe des 13. Jahrhunderts auch eine Reihe von Klöstern, deren Kunstbeflissenheit dieser Spätzeit Ehre macht. In Monembasia hatte die byzantinische Kirche immer noch eine ihrer finanzkräftigsten Metropolen, und die Eroberungen der Despoten führten dem Patriarchat immer wieder, oft freilich nur für kurze Zeit, Gebiete zu, wo bisher fränkische Herren regiert hatten. Nicht wenige der bedeutenden Kirchenmänner und Theologen der Zeit nehmen ihren Weg über Mistras, wo die Anziehungskraft des Philosophen Plethon trotz seiner von der Orthodoxie abweichenden Lehren so manchen in ihren Bann schlägt[24].

Auffällig ist, wie oft die Patriarchatskanzlei die Abschwörung des lateinischen Bekenntnisses registriert, die offensichtlich von Orthodoxen vorgenommen wird, die zum Katholizismus konvertiert waren. Ursache dafür ist vielleicht die Enttäuschung über die Mißerfolge des Kaisers Joannes V., dessen Verhandlungen mit Rom

14. **23** Vgl. Beck 743; N.B. Tomadakes, Οἱ ὀρθόδοξοι παπάδες ἐν Κρήτῃ ἐπὶ Ἐνετοκρατίας καὶ ἡ χειροτονία αὐτῶν, Κρητικὰ Χρονικά 13 (1959) 39–72; F. Thiriet, La situation religieuse en Crète au début du XVe siècle, Byzantion 36 (1966) 201–212. **24** D.A.

seinerzeit, wie die Quellen berichten, nicht wenige bewogen hatten, noch vor Abschluß einer Union, die man damals erwarten konnte, den lateinischen Glauben zu bekennen.

Sieht man von einigen Klöstern auf der Peloponnesos, vor allem in Mistras, ab, so spielen immer noch die *Athos-Klöster* und diejenigen in *Thessalonike* die wichtigste Rolle. Aber gerade sie sind durch die Wegnahme der Hälfte ihrer Metochien durch die Kaiser, welche nicht mehr wußten, wie sie nach der Schlacht an der Marica noch ihre Truppen bezahlen sollten, ökonomisch am schwersten betroffen worden. Zwar hatte man ihnen die Rückgabe in gebesserten Verhältnissen versprochen, aber diese Verhältnisse ließen auf sich warten. Manuel II. entschädigte sie gelegentlich durch kleine Steuererleichterungen (1404)[25], mußte ihnen aber schon kurz nachher neue Belastungen in Aussicht stellen. So peinlich es wirkt, daß die Klosterakten der Zeit fast nur von wirtschaftlichen Auseinandersetzungen der Klöster untereinander und mit den Leuten des Kaisers zu berichten wissen, so ist es doch verständlich angesichts ihrer Existenzbedrohung.

Aber neben den wirtschaftlichen Schwierigkeiten gab es noch genug andere: die Feindseligkeiten zwischen den verschiedenen Nationalitäten auf dem Heiligen Berge mehren sich; zu den Serben und Bulgaren kommen jetzt auch die Vlachen[26]. Für lange Zeit ist der Athos unter serbischer Herrschaft und gerät schließlich in türkische Hand. Zwar wird die „Autonomie" meist garantiert, aber die Ordnung litt schwer unter diesen Verhältnissen. Patriarch *Antonios* war offenbar der Meinung, die Selbstregierung des Hl. Berges sei das beste Heilmittel und hob deshalb im Jahre 1391 die Unterstellung unter den Bischof von Hierissos auf, die Patriarch *Philotheos* verfügt hatte. Aber die Stellung des Protos war schwer wieder zur alten Bedeutung zu bringen, und noch schwerer hatten es die Äbte, sich gegen zentrifugale Tendenzen durchzusetzen, die man seit dieser Zeit als Idiorythmie bezeichnet. Durch ein neues Typikon, das eine Delegation des Patriarchen auf dem Athos ausarbeitete (1394) solle dem Übel abgeholfen werden[27]. Die Idiorythmie hatten längst die Kleinsiedlungen (Kellien) erfaßt, jetzt bedrohte sie auch die Koinobien; also galt es, die Stellung der Äbte zu stärken. Aber das Typikon zeigt, daß man dem beratenden Gremium des Abtes bereits große Entscheidungsbefugnisse einzuräumen gewillt ist und daß es auch mit der Ausmerzung des Privateigentums eine fragwürdige Sache ist. Man muß wohl das Typikon im Lichte des Chrysobulls sehen, das dann 1406 Kaiser Manuel für den Athos erläßt[28]. Beide ergänzen sich und versuchen – wie die Folgezeit demonstriert – vergeblich, die alte koinobitische Ordnung zu retten.

Noch verschwindet der Athos nicht aus der byzantinischen Geschichte. Die Unterschrift einiger Äbte und Mönche findet sich unter dem Original der Unionsurkunde von 1439. Kaiser, Despoten und Patriarchen gewähren hier eine Spende, dort ein kleines Privileg, aber „Geschichte" wird es auf dem Athos erst in späteren Jahrhunderten wieder geben. Man hat den Eindruck, das athonitische Mönchtum hat

ZAKYTHINOS, Le despotat de Morée II. Vie et institutions, Athen 1953. **25** DÖLGER, Regest 3300; dasselbe wiederholt sich 1408, DÖLGER, Regest 3321. **26** Sie finden sich im Kloster Kutlumusiu, wo mit den Mitteln des Voevoden ein Turm für sie gebaut wird. Schon bei dieser Gelegenheit bittet er den Abt, den vlachischen Mönchen das „idiorrhythmische" Leben zu erlauben, da sie schwer an eine koinobitische Lebensweise gewöhnt werden könnten. *27* PH. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig *1894*, 197–203. Wiederholt bei M. ŽIVOJINOVIĆ, O autentičnosti svetogorskog tipika patrijarha Antonija od maja 1394, Zbornik Radova Viant. Inst. 12 (1970) 79–90. Die Echtheit des Typikons ist teilweise immer noch umstritten; sicher unecht ist der vorausgehende Brief, MEYER 195–197; cf. DARROUZÈS, Regest 2959. **28** DÖLGER, Regest 3312; MEYER 203–210.

sich während der hesychastisch-palamitischen Streitigkeiten verausgabt und sieht nun kaum noch zu, wie es mit Byzanz zu Ende geht. Offensichtlich hat selbst die Union von Florenz die Gemüter nicht mehr sonderlich erregt. Daß die Union mißlang, lag ja mit an den antiunionistischen Vorarbeiten, an denen sich der Athos gern beteiligt hat.

3. Auf dem Wege zu einer Renaissance?

Quellennachweise: G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, 180ff.; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 739ff.; St. G. Papadopulos, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων, Athen 1967. – *Literatur:* F. Masai, Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris 1956; W. Gass, Gennadius und Pletho, Breslau 1844; L. Mohler, Aus Bessarions Gelehrtenkreis, Paderborn 1942; D. A. Zakythinos, Le despotat grec de Morée II, Athen 1953; ders., Ἡ ἅλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως, Athen 1954.

Wenn um die Mitte des 14. Jahrhunderts die lateinische Scholastik die große Provokation für die byzantinischen Intellektuellen darstellte, so blieb sie dies bis zu einem gewissen Grad auch noch in den letzten Jahrzehnten des Reiches. Theologen und Philosophen befassen sich immer wieder mit Thomas von Aquin, die einen, weil sie in ihm die größte Gefahr für die traditionelle Denkweise in Byzanz sehen, vor allem die größte Gefahr für ihre theologische Dogmatik, die anderen, weil sie sich vor einem Angebot neuer Denkansätze befinden. Unter letzteren sei ein Schüler des Demetrios Kydones als Beispiel genannt, *Manuel Kalekas* († 1410), dessen Lebensgang fast beispielhaft ist für so manche „Latinophrones“ der Zeit[1]. Wie so viele andere Intellektuelle der Zeit begann er als Schulmeister. Um 1490 gerät er unter den Einfluß des Demetrios Kydones, lernt Latein und studiert Thomas von Aquin. So verweigert er aus philosophischen Überlegungen heraus im gegebenen Fall die Unterschrift unter den Tomos der Palamiten von 1351, verläßt Konstantinopel, geht nach Kreta, nach Italien, auf die Ägäis-Inseln und wird schließlich auf Lesbos Dominikaner. Er übersetzt Boethius' „De trinitate“, aber auch „Cur Deus Homo“ von Anselm von Canterbury und einiges Pseudo-augustinische. Mit all dem kommt er von der Polemik nicht frei, aber es ist bezeichnend, daß er sich mit seinem Werk über den Glauben und die Prinzipien des Glaubens auch in der theologischen Systematik versucht – dies schon vor seiner Konversion – und dabei besonders auf die geschöpflichen Analogien zur Trinität im Sinne Augustins und auf die Konvenienzgründe der Inkarnation im Sinne Anselms achtet. Von Thomas von Aquin ist im Traktat nicht die Rede – wahrscheinlich aus taktischen Gründen –, aber ohne Thomas ist das Werk kaum zu denken.

Der Dominikanerorden hat auf die Latinophrones offenbar eine besondere Anziehungskraft ausgeübt; vielleicht weil er der Liebe der Byzantiner zur Kontroverse besonders entgegenkam. Nach Kalekas sind es die Brüder *Maximos* und *Andreas Chrysoberges*, die in diesem Zusammenhang genannt werden müssen[2]. Vor allem letzterer verbringt schon die meiste Zeit im Westen und gehört zu den bedeutendsten Theologen des Konzils von Florenz – auf lateinischer Seite.

1 Besonders aufschlußreich sein Briefwechsel, ed. R.-J. Loenertz, Correspondance de Manuel Calécas, Vatikan 1950; vgl. auch ders., Manuel Calécas, sa vie et ses oeuvres, AFP 17 (1947) 195–207. 2 Vgl. R. J. Loenertz, Les dominicains byzantins Théodore et André Chrysober-

Den Latinophrones stehen nicht wenige orthodoxe Theologen gegenüber, denen es in erster Linie um die Widerlegung der thomistischen Theologie geht. Zu nennen sind *Matthaios Angelos Panaretos, Georgios Boilas* und nicht wenige andere. Aber das geistige Gesicht von Byzanz bestimmen in erster Linie nicht sie, sondern andere.

Und hier ist an vorderster Stelle Georgios Gemistos zu nennen, der sich früh den Namen *Plethon* beilegt[3]. Seine Rolle im geistlichen Leben der späten byzantinischen Kirche beruht nicht auf positiven Beiträgen zur orthodoxen Theologie, sondern auf seiner Funktion als Katalysator eines Gemenges von nicht zu Ende geführten Reflexionen, von Reformgedanken verschiedenster Art und von undeutlicher Abneigung gegenüber verschiedensten Richtungen. Aus all dem ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Erneuerung des griechischen Volkes, wenn auch immer noch im Rahmen des alten Reiches. Aus einer klerikalen Familie Konstantinopels stammend – geboren etwa um 1360 – verzichtet er offenbar frühzeitig darauf, die Bausteine für seine Erneuerungsideen bei den Orthodoxen seiner Heimat zu suchen, geht im Ausland bei einem Juden in eine „averroistische" Schule und beginnt dann eine Lehrtätigkeit in Konstantinopel, die ihn bald in Konflikt mit der Kirche bringt. Kaiser Manuel II. schickt ihn in amtlicher Mission nach Mistras, der Hauptstadt der byzantinischen Peloponnesos, wo er in Ruhe seine Studien und seinen Unterricht fortführen kann bis zu seinem Tod im Jahre 1452. Was immer sein jüdischer Lehrer ihm an Aristotelismus beigebracht haben mag, Plethon wendet sich bald von Aristoteles ab und wird Platoniker im weitesten Sinne des Wortes. Es ist in einem hohen Maße die Ideenlehre Platons und sein Staatsdenken, die ihn bestimmen; denn nur eine Kombination aus beidem scheint ihm die Grundlage für eine Erneuerung des byzantinischen Staates zu gewährleisten. Die Orthodoxie kann hier nur im Wege stehen. Und wenn diese Orthodoxie bisher die politischen Niederlagen des Reiches mit den Sünden der Byzantiner erklärt hatte, so erklärt sie Plethon mit dem besseren politischen und religiösen System des Islam. In Denkschriften über den Wiederaufbau der Peloponnesos hat er die bittersten Worte für das Drohnendasein der byzantinischen Mönche, aber auch für die Korruptheit der bisherigen kaiserlichen Verwaltung. Und so entwickelt er insgeheim ein völlig neues Staatssystem, in dem für das Christentum kein Platz mehr ist. Dieses System muß platonisch sein. Die Aristoteles-Renaissance der Zeit beeindruckt Plethon wenig, weil er in Aristoteles einen Philosophen sieht, der über dem Detail immer das Ganze vergißt. Alle Götter des Olymp haben in diesem neuen Staat ihren Platz, denn sie sind Hypostasen der beherrschenden Ideen und als solche göttlicher Ehren würdig. Mit einer solchen Ideologie im Hintergrund verspricht sich Plethon ein neues byzantinisches Reich, für das es sich zu kämpfen verlohnt. Eine Union mit der lateinischen Kirche wäre nur wieder eine Konzession und würde vom Prinzipiellen ablenken.

Plethon hatte Schüler, deren Namen in der Endzeit von Byzanz zu den bedeutendsten gehören: *Bessarion* und *Markos Eugenikos*. Letzterer hat von der eigentlichen Plethonschule wenig mitbekommen; wahrscheinlich ist er längst ausgeschieden, als Plethon zu seinen eigenen Thesen fand und sie vortrug. Markos kann nicht als mittelmäßiger Theologe abgetan werden, sofern man in den Kategorien der Orthodoxie denkt. Aber was ihn mit Plethon verbindet – den er sicher in Florenz wieder getroffen hat –, ist allein Ablehnung einer Union mit Rom, auch wenn seine Gründe eher theologisch als politisch waren[4]. Schwieriger wird die Frage bei Bessarion[5]. Er

gès. AFP 9 (1939) 5–61. 128–183. 3 Grundlegend F. MASAI, Pléthon et le platonisme de Mistra, Paris 1956; vgl. auch TH. ST. NIKOLAU, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμίστου, Thessalonike 1974. 4 J. GILL, Personalities of the council of Florence

gehörte ohne Zweifel zu den Eingeweihten der plethonischen Schule. Aber sein weiteres Schicksal führte ihn in die Arme der katholischen Kirche, in der er als Kardinal kein Außenseiter blieb. Daß er noch spät von Plethon schwärmt und mit Eifer Reste seiner Schriften sammelt – man kann die verschiedensten Erklärungen finden: Pietät über das Grab hinaus oder auch jene Zweispurigkeit des Denkens, die für nicht wenige gläubige Christen der Renaissance belegt ist. Jedenfalls blieb er Plethon treu, wie er Griechenland treu blieb. Seine Reformschriften an die Despoten der Peloponnesos sind nicht weniger engagiert als diejenigen Plethons, dafür wahrscheinlich praktischer. Vor allem aber hat er in seinem großen Werk gegen die Verleumder Platons seinen Meister da verteidigt, wo es sich um das kostbarste Erbe handelt. Er bleibt auch als römischer Kardinal Byzantiner und gehört damit auf eigenartige Weise zur byzantinischen Kirchengeschichte. Seine Bibliothek widmet er der griechischen Emigration in ihrem Zentrum Venedig, ohne einen Unterschied zwischen orthodox und uniert zu machen.

Wäre *Georgios Scholarios*[6] als Bischof auf dem Konzil von Florenz gewesen, hätte er vielleicht dieselbe Bahn eingeschlagen wie Bessarion. So aber kehrte er als kaiserlicher Sekretär mit Joannes VIII. nach Konstantinopel zurück und fand trotz früherer Zustimmung zur Union unter dem Einfluß seines ehemaligen Lehrers Markos Eugenikos heim in die alte Orthodoxie, deren Vorkämpfer er nach dem Tode des Markos wurde. Mit Scholarios zeigt Byzanz noch einmal, wessen seine Intellektuellen fähig waren[7]. Kaum jemand beklagt schon so früh wie er den Verfall des Bildungs- und Schulwesens in der sterbenden Hauptstadt. Und niemand sieht klarer als er, daß es der mangelnde Bildungsstand der griechischen Prälaten ist, der sie gegenüber den großen Konzilstheologen der Lateiner so mittelmäßig erscheinen läßt. Es ist, als wollte er in den letzten Stunden nachholen, was in den letzten Generationen versäumt worden ist.

So wie Plethon, fasziniert von den Erfolgen der Türken, für ein neues Staatswesen plädiert, so wird Scholarios, fasziniert vom Bildungsstand des Westens, der große „Adaptor" westlichen Philosophierens. Dies aber bedeutet Aristoteles und in dessen Gefolge Thomas von Aquin. Schon längst vor dem Konzil von Florenz kann er als Experte auf diesem Gebiet gelten[8]. Vor allem durch seine Übersetzungen philosophischer Kommentare des Aquinaten hat er dazu beigetragen, die rein philosophische Seite der Scholastik besser zu betonen, als es bisher geschehen war. Dies aber mußte ihn notwendig in Gegensatz zu Plethon bringen, der auf Platon setzte und damit seine Angriffe auf das Christentum begründete. Wie stark auch die Unterschiede zwischen Scholarios und Bessarion sein mögen, hier treffen sie sich in gemeinsamer Abwehr insofern, als Bessarion seinen Platonismus ausdrücklich dem Christentum anpaßt und Aristoteles nicht mehr mit jener Entschiedenheit verwirft, die Plethon eigen ist.

Wie auf dem Gebiet der Philosophie wird Scholarios auch Thomist auf dem der Theologie, auch wenn er in der Lehre von den göttlichen Energien und – nach eini-

and other essays, Oxford 1964, 55–64. 5 Hauptwerk: L. MOHLER, Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Paderborn 1923; DERS., Aus Bessarions Gelehrtenkreis, Paderborn 1942 und die Ausgabe von In calumniatores Platonis, Paderborn 1927; GILL, a.a.O. 45–54. 6 GILL, a.a.O. 79–94. 7 Sein imposantes Werk ed. L. PETIT–M. JUGIE–X.A. SIDERIDES, Oeuvres complètes de Georges (Gennade) Scholarios, Paris 1928–1936. 8 Zu den Lebensdaten C.J. TURNER, The career of George-Gennadius Scholarius, Byzantion 39 (1969) 420–455; speziell zur Thomasrezeption G. PODSKALSKY, Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472), Theologie und Philosophie 49

ger Zeit – auch in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes als konservativer Byzantiner zu gelten hat. Das bedeutet dann doch wieder die echt byzantinische Verbindung von Dogmatik und patriotischem Traditionalismus – eine Verbindung, die allein einen Mann wie ihn befähigen konnte – wieviel Irrationales dabei auch mitgespielt haben mag –, der Führer der Konservativen im byzantinischen Endkampf zu werden. So ging es auch bei ihm nicht ohne die Schärfen der Polemik ab. Aber es verdient unterstrichen zu werden, daß er dabei nicht stehenblieb. Wenn Notwendigkeit (ἀνάγκη) und Schicksal (εἱμαρμένη) die Grundpfeiler des Plethonischen Systems waren, so setzt ihnen Scholarios fünf Traktate über Vorsehung und Vorherbestimmung entgegen, die natürlich mit dem Problem so wenig fertig werden wie seine Vorgänger und Nachfolger, aber es mit einer Gründlichkeit in Angriff nehmen, die nun wieder nur aus seiner gründlichen philosophisch-theologischen Methodik erklärlich ist.

Nicht wenige Theologen der Zeit lassen sich um Scholarios, Bessarion und Markos Eugenikos gruppieren. Doch bleibt der Beitrag zur Theologie der Spiritualität. Allein schon wegen der Bedeutung für die spätere Zeit und die slavischen Länder ist jene Zenturie der hesychastischen Gebets- und Lebensweise zu nennen, die wir den beiden *Xanthopuloi* Kallistos und Ignatios verdanken. Bemerkenswert an ihr, daß sie praktisch ohne palamitische Theologie auskommt und damit beweist, wie wenig wesentlich diese Theologie für die byzantinische Spiritualität war[9].

Die genannten Namen stellen eine enge Auswahl dar. Dutzende weiterer wären zu nennen, die für die Lebendigkeit des geistigen Lebens und die ungebrochene Lust zur Auseinandersetzung sprechen. Nicht wenige davon gehören zum Kreis um Kaiser *Manuel II.*, der selbst hier nicht übergangen werden kann. Seine umfangreichen Dialoge mit einem Muslim schlagen gegenüber der bisherigen Kontroverstheologie ganz neue Töne an[10]. Die alte Reichsideologie wird hier von einem ihrer höchsten Repräsentanten stärkstens relativiert, die theologischen Positionen der Orthodoxie werden mit Geschick verteidigt, ohne daß irgendein Extremismus das Beherrschende wäre. Es wird seit langem zum ersten Male der wirkliche Dialog gesucht, und in diesem Dialog bekommt christliche Ethik zum ersten Mal einen Platz zugewiesen, den ihr die strengen Dogmatiker bisher kaum zugestanden haben. Und wenn Manuel anläßlich seines Aufenthaltes in Paris in alter Weise und nicht ohne Schärfe die antiunionistische Dogmatik seiner Kirche verteidigt, so läßt sich der Eindruck nicht ganz von der Hand weisen, daß er einen französischen Mönch zum Schweigen bringen wollte, der mit seiner dogmatischen Streitlust nur die rein politischen Pläne des Kaisers stören konnte. Vielleicht sind dem Kaiser auch jene ethischen Traktate zuzuweisen, die sich mit den Idealen des jungfräulichen Lebens oder dem Verhältnis zwischen Übel und Vorsehung, Glück und Schicksal befassen, die jedenfalls einen Autor verraten, der nun wiederum Dogmatik in Richtung Ethik transzendiert[11].

Erstaunlich ist die notwendige Feststellung, daß ein großer Teil der theologischen, insbesondere der mystischen Literatur dieser Zeit überhaupt noch nicht veröffentlicht ist oder aber sich verborgen hält in Ausgaben, an die der Westen kaum herankommt. Vielleicht müßte bei besserer Bekanntschaft mit diesen Texten noch manches Urteil revidiert werden.

(1974) 305–323. 9 MPG 147, 636–812; deutsch von A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Würzburg 1938. 10 Hrsg. v. E. Trapp, Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem „Perser“, Wien 1966. 11 Vgl. Beck 747–748.

Man kann über die byzantinischen Intellektuellen dieser Zeit und ihre Einsicht in die politische Lage zu sehr verschiedenen Urteilen kommen. Im Grunde unterscheiden sie sich kaum von den gleichzeitigen Politikern im Westen und im Osten, und der moderne Betrachter geht zumeist von der Tatsache einer Katastrophe aus, die für diese Intellektuellen und Politiker eben noch keine Tatsache ist. Wenn es zu den Aufgaben derer, die im geistigen Leben stehen, gehören sollte, mit der politischen Freiheit nicht auch noch den geistigen Spielraum zu verlieren oder freiwillig aufzugeben, so waren Männer wie Plethon und Scholarios, Bessarion und selbst Markos Eugenikos durchaus bemüht, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Die Katastrophe konnte keiner von ihnen verhindern; aber wenn ihr geistiges Bemühen in der Folgezeit kaum noch zur Auswirkung kommen konnte, so ist dies ihre Tragik, nicht ihre Schuld.

Die Patriarchen von Konstantinopel

Anatolios 449–458
Gennadios 458–471
Akakios 472–488
Fravitas 488–489
Euphemios 489–495
Makedonios 495–511
Timotheos 511–518
Joannes II. 518–520
Epiphanios 520–535
Anthimos 535–536
Menas 536–552
Eutychios 552–565
Joannes III. Scholastikos 565–577
Eutychios (2°) 577–582
Joannes IV. Nesteutes 582–595
Kyriakos 596–606
Thomas I. 607–610
Sergios 610–638
Pyrrhos 638–641
Paulos II. 641–653
Pyrrhos (2°) 654
Petros 654–666
Thomas II. 667–669
Joannes IV. 669–675
Konstantinos I. 675–677
Theodoros I. 677–679
Georgios I. 679–686
Theodoros I. (2°) 686–687
Paulos III. 688–693
Kallinikos I. 693–705
Kyros 705–711
Joannes VI. 712–715
Germanos I. 715–730
Anastasios 730–754
Konstantinos II. 754–766
Niketas I. 766–780
Paulos IV. 780–784
Tarasios 784–806
Nikephoros I. 806–815
Theodotos Kassiteras 815–821
Antonios I. Kassimatas 821–837
Joannes VII. Morocharzanios 837–843
Methodios I. 843–847
Ignatios 847–858
Photios 858–867
Ignatios (2°) 867–877
Photios (2°) 877–886
Stephanos I. 886–893
Antonios II. Kauleas 893–901
Nikolaos I. Mystikos 901–907
Euthymios 907–912
Nikolaos I. Mystikos (2°) 912–925
Stephanos II. 925–928
Tryphon 928–931
Theophylaktos 933–956
Polyeuktos 956–970
Basileios I. Skamandrenos 970–974
Antonios III. Studites 974–979
Nikolaos II. Chrysoberges 979–991
Sisinnios II. 996–998
Sergios II. 1001–1019
Eustathios 1019–1025
Alexios Studites 1025–1043
Michael I. Kerularios 1043–1058
Konstantinos III. Leichudes 1059–1063
Joannes VIII. Xiphilinos 1064–1075
Kosmas I. 1075–1081
Eustratios 1081–1084
Nikolaos III. Grammatikos 1084–1111
Joannes IX. Agapetos 1111–1134
Leon Stypes 1134–1143
Michael II. Oxeites 1143–1146
Kosmas II. Attikos 1146–1147
Nikolaos IV. Muzalon 1147–1151
Theodotos II. 1151/2–1153/4
Neophytos 1153–1154
Konstantinos IV. Chliarenos 1154–1157
Lukas Chrysoberges 1157–1170
Michael III. Anchialu 1170–1178
Chariton 1178–1179
Theodosios I. Boradiotes 1179–1183
Basileios II. Kamateros 1183–1186
Niketas II. Muntanes 1186–1189
Dositheos 1189
Leontios 1189
Dositheos (2°) 1189–1191
Georgios Xiphilinos 1191–1198
Joannes X. Kamateros 1198–1206
Michael IV. Autorianos 1208–1214
Theodoros II. Eirenikos 1214–1216
Maximos II. 1216
Manuel I. Sarantenos 1216–1222
Germanos II. 1223–1240
Methodios 1241
Manuel II. 1243–1254
Arsenios Autorianos 1254–1260

Nikephoros II. 1260–1261
Arsenios Autorianos (2°) 1261–1264
Germanos III. Markutzas 1265–1266
Joseph I. 1266–1275
Joannes XI. Bekkos 1275–1282
Joseph I. (2°) 1282–1283
Gregorios II. Kyprios 1283–1289
Athanasios I. 1289–1293
Joannes XII. Kosmas 1294–1303
Athanasios I. (2°) 1303–1309
Nephon 1310–1314
Joannes XIII. Glykys 1315–1319
Gerasimos I. 1320–1321
Esaias 1323–1334
Joannes XIV. Kalekas 1334–1347
Isidoros 1347–1350
Kallistos I. 1350–1353
Philotheos Kokkinos 1353–1354
Kallistos I. (2°) 1355–1363
Philotheos Kokkinos (2°) 1364–1376
Makarios 1377–1379
Neilos Kerameus 1380–1388
Antonios IV. 1389–1390
Makarios (2°) 1390
Antonios IV. (2°) 1391–1397
Kallistos II. Xanthopulos 1397
Matthaios I. 1397–1410
Euthymios II. 1410–1416
Joseph II. 1416–1439
Metrophanes II. 1440–1443
Gregorios III. 1443–1451

Verzeichnis seltener Termini

Akoimeten	die „Schlaflosen", Mönchsgemeinde, die alternierend über Tag und Nacht das Chorgebet pflegte
Anathem	feierlicher Ausschluß aus der Kirchengemeinde; zu unterscheiden vom Ausschluß aus der Teilnahme an der Liturgie und den Sakramenten, wofür meist der Begriff „aphorismos" verwendet wird. Feierliche Verwerfung einer häretischen Lehre oder eines Häretikers
Anathematismos	Kurzfassung einer unkirchlichen Lehre oder Haltung mit angefügtem Anathem
Annona militaris	Wehrsold bestehend in Getreidelieferung
Apokrisiarios	Gesandter eines Papstes oder eines Patriarchen bei einem anderen Patriarchen oder am Kaiserhof
Asebie	Verachtung der Religion
Augustalis	Praefectus Augustalis: Kaiserlicher Gouverneur für das ganze Ägypten
Azymen	ungesäuerte liturgische Brote
Charistikarier	zumeist ein Laie, der Inhaber eines Klosters geworden ist (Charistikariat), zunächst um es ökonomisch zu restaurieren, es dann aber oft als einfache Pfründe betrachtet
Chartophylax	ursprünglich Archivbeamter (Diakon) eines Bischofs; stieg allmählich zum Rechtsberater und in Konstantinopel zum Generalvikar des Patriarchen auf
Comes Orientis	Kaiserlicher Gouverneur des „Oriens" (hauptsächlich Syriens und Palästinas)
Despotes	„Herr", in der spätbyzantinischen Zeit Bezeichnung kaiserlicher Prinzen, vor allem in ihrer Eigenschaft von Gouverneuren von Reichsteilen, z.B. der Peloponnes; ferner für mehr oder weniger selbständige Herren auf dem Reichsgebiete oder an den Rändern des Reiches, die nicht den Kaisertitel usurpierten
Diptychen	Tafeln mit dem Verzeichnis der Namen, deren in der Liturgie öffentlich gedacht wurde (Kommemoration)
Domestikos	Bezeichnung für die verschiedensten Arten kirchlicher und staatlicher Ämter. Wichtig vor allem der Domestikos als Kommandeur von Garden. Großdomestikos = Oberkommandierender

Endemusa	Endemusa Synodos, die regelmäßigen Zusammenkünfte der in Konstantinopel weilenden Erzbischöfe und Metropoliten beim Patriarchen
Epidosis	Vergabe armer Diözesen an besser gestellte Bischöfe oder umgekehrt
Ethnarch	dem Kaiser verantwortlicher Repräsentant einer kleineren ethnischen Denomination, auch Phylarchos (Häuptling) genannt
Exarch	Vertreter des Patriarchen in der Provinz oder auch als Visitator in der Hauptstadt. Kaiserliche Exarchen sind Vizekaiser in bestimmten Reichsgebieten; z. B. Exarchat von Ravenna für Italien, von Karthago für Afrika
Exokatakoiloi	die sog. „Großen Diakone" der Hagia Sophia, in deren Händen die Verwaltung der Hagia Sophia und teilweise des ganzen Patriarchats lag. Es sind: der Oikonomos für die Wirtschaftsführung, der Sakkelarios, ursprünglich wohl der Kassenwart, in der Spätzeit mit der Aufsicht über die Kirchen betraut, der Skeuophylax für die liturgischen Geräte und Kostbarkeiten, der Chartophylax für die Rechtsfragen und der Sakkeliu für die Klöster. Die Kompetenzen sind jedoch kaum eindeutig. Später kam als sechster Diakon der Protekdikos hinzu, der mit dem Chartophylax in der Justiz des Patriarchats konkurrierte
Filioque	der berühmte Zusatz zum Glaubensbekenntnis, das nun lautete: Credo ... et in Spiritum Sanctum, ... qui es patre – FILIOQUE – procedit
Foederati	mehr oder weniger autonome Verbände barbarischer Truppen in der römischen Armee
Grapti	der hl. Theodoros und der hl. Theophanes, die als Bilderverehrer auf Befehl ikonoklastischer Kaiser an der Stirn gezeichnet wurden
Große Diakone	siehe: Exokatakoiloi
Groß-Komnenen	der Zweig der komnenischen Dynastie, der um 1204 in Trapezunt ein neues Kaiserreich gründete
Hesychia	„Ruhe": die kontemplative Ruhe des byzantinischen Mönches, die zur Voraussetzung für die Gottesschau wird
Hodegos	Wegweiser, Führer
Idiorythmie	ursprünglich eigenwilliger Verzicht eines Mönches auf geistliche Führung; später Auflösungserscheinung des Gemeinschaftsklosters (Koinobion), das nun keinen oder doch nur einen in seinen Befugnissen stark eingeschränkten Abt anerkennt
Illyricum	römischer Reichsteil (Präfektur), welcher die Balkanhalbinsel, jedoch ohne Thrakien und das untere Moesien, umfaßte und in der Zugehörigkeit zum Ost- bzw. Westreich wechselte
Inthronistika	Antrittsschreiben mit Glaubensbekenntnis der Patriarchen und Päpste an die Adresse der übrigen Patriarchen
Katholikos	Oberbischof der Nestorianer und der monophysitischen Armenier
Koinobion	Gemeinschaftskloster mit einem Abt an der Spitze
Laura	lockere Siedlung von für sich lebenden Mönchen, die sich nur gelegentlich zum Gottesdienst zusammenfanden. Später werden auch Koinobien manchmal Lauren genannt
Logothet	in mittelbyzantinischer Zeit Bezeichnung für die Chefs verschiedener kaiserlicher Verwaltungszweige. Besonders wichtig der L. des Dromos (cursus publicus), eine Art Außenminister. In der spätbyzantinischen Zeit ist der Groß-Logothet nicht selten Chef der kaiserlichen Gesamtverwaltung (Mesazon)
Magister militum	frühbyzantinischer General und Oberkommandierender von Militärbezirken, z. B. „per Orientem". Der M. m. praesentalis ist in der Zentrale selbst stationiert

Magistros	vieldeutiger Titel, der sich aus dem frühbyzantinischen Magister officiorum entwickelt hat. Im ursprünglichen Sinne begegnet der Titel (magistros > maistor) auch im höheren Schulwesen
Mesazon	der als solcher nicht in den Rängen stehende, aber meist mit einem hohen Rang bekleidete Koordinator der kaiserlichen Politik – das byzantinische Pendant zum Großvezir
Nomokanon	Synthese des staatsrechtlichen und kanonistischen Materials für kirchliche Zwecke
Oikonomia	Anpassung an besondere Erfordernisse der zeitlichen Situation unter teilweiser und zeitgebundener Außerkraftsetzung eines Kanons des kirchlichen Rechts
Oikonomos	siehe: Exokatakoiloi
Panegyrikon	Sammlung von Festtagspredigten
Papas	zumeist Bezeichnung für einfache Kleriker
Pentarchie	die Theorie von einer einzigen Kirche bestehend aus fünf selbständigen Patriarchaten (Rom, Alexandreia, Konstantinopel, Antiocheia und Jerusalem)
Phokaden	Magnatenfamilie der mittelbyzantinischen Zeit
Phylarchos	siehe: Ethnarch
Protekdikos	siehe: Exokatakoiloi
Protapostolarios	wohl einer der besoldeten Prediger der Hagia Sophia
Referendarios	Patriarchatsbeamter für den Verkehr mit der Kaiserkanzlei
Sakkelarios	siehe: Exokatakoiloi
Sebastokrator	in der Komnenenzeit meist Titel des Bruders des Kaisers
Skeuophylax	siehe: Exokatakoiloi
Skleroi	Magnatenfamilie der mittelbyzantinischen Zeit
Synkellos	„Zellengenosse" des Bischofs. bzw. Patriarchen; in mittelbyzantinischer Zeit nicht selten präsumptiver Nachfolger des Patriarchen; später Ehrentitel für Bischöfe: Protosynkellos usw.
Syntagma	Buchtitel, besonders für kanonistische Werke, aber auch für mehrteilige andere Traktate
Taborlicht	das Licht, das Christus bei der Verklärung auf dem Berge Tabor umstrahlte und das die Hesychasten der Spätzeit mit eigenen Augen zu sehen vorgaben
Thema	militärischer Verwaltungsbezirk, Provinz
Theotokos	die Gottesmutter
Tomos	feierliche Synodalentscheidung
Trisagion	das „Dreimal-Heilig", das in der Liturgie im Lesegottesdienst gesungen wurde
Trullos	gewölbter Saal im Kaiserpalast
Utraquisten	Gruppe der Hussiten u. a., die das Abendmahl unter beiden (utraque) Gestalten – Brot und Wein – forderten
Waräger	skandinavische Eroberer und Herrscher in Rußland, besonders um Kiev
Župan	serbischer Herrschertitel

Die Kirche in ihrer Geschichte

Ein Handbuch. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Herausgegeben von Bernd Moeller (* = *liegt vor)*
Bei Subskription 20 % Preisermäßigung

BAND I

*A LEONHARD GOPPELT †: Die apostolische und nachapostolische Zeit. 2. Aufl. 164 Seiten, kart.

*B_1 CARL ANDRESEN, Göttingen: Einführung in die Christliche Archäologie. 175 Seiten und 1 Faltkarte, kart.

B_2 ALFRED SCHINDLER, Bern: Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts bis zu Konstantin

*C_1 RUDOLF LORENZ, Mainz: Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) 112 Seiten, kart.

C_2 RUDOLF LORENZ, Mainz: Das vierte und fünfte Jahrhundert (Osten)

*D_1 HANS-GEORG BECK, München: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. VIII, 270 Seiten, kartoniert

D_2 DETLEF MÜLLER, Bonn: Die Geschichte der Ostkirchen (ohne Rußland)

BAND II

*E GERT HAENDLER, Rostock: Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission / GÜNTHER STÖKL, Köln: Geschichte der Slavenmission. 2., erg. Auflage. 94 Seiten, kart.

F GERD TELLENBACH, Freiburg/Brsg.: Die abendländische Kirche im Zeitalter des Eigenkirchenrechts, Clunys und Gregors VII. (10. bis 11. Jahrhundert) / ADOLF WAAS, Allmendingen: Kreuzzüge / KURT VICTOR SELGE, Berlin: Stauferzeit

*G_1 HERBERT GRUNDMANN †: Ketzergeschichte des Mittelalters 3., durchges. Aufl. IV, 67 Seiten, kart.

*G_2 MARTIN ANTON SCHMIDT, Basel: Scholastik / KURT GOLDAMMER, Marburg: Kirchliche Kunst im Mittelalter. 157 Seiten, kart.

*H_1 BERND MOELLER, Göttingen: Spätmittelalter 48 Seiten, kart.

H_2 HEINZ LIEBING, Marburg: Humanismus

BAND III

I REINHARD SCHWARZ, München: Luther

J GOTTFRIED LOCHER, Bern: Zwingli und die schweizerische Reformation / JEAN CADIER, Montpellier: Calvin

*K FRANZ LAU † / ERNST BIZER †: Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555. 2. Aufl. 174 Seiten, kart.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich

Die Kirche in ihrer Geschichte

*L₁ KURT DIETRICH SCHMIDT † – MANFRED JACOBS, Münster: Die katholische Reform und die Gegenreformation. 52 Seiten, kart.

L₂ JOHANNES WALLMANN, Bochum: Lutherische Orthodoxie / ERNST BIZER † – SUSI HAUSAMMANN, Wuppertal: Reformierte Orthodoxie

*M₁ KONRAD ONASCH, Halle: Grundzüge der russischen Kirchengeschichte. 137 Seiten, kart.

*M₂ OTTO ERICH STRASSER-BERTRAND, Bern: Die evangelische Kirche in Frankreich / OTTO JAN DE JONG, Utrecht: Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jh. IV, 99 Seiten, kart.

M₃ MARTIN SCHMIDT, Heidelberg: Englische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert / JAMES K. CAMERON, St. Andrews: Schottische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert.

M₄ P.G. LINDHARDT, Aarhus: Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert.

BAND IV

*N₁ FRIEDRICH HEYER, Heidelberg: Die katholische Kirche von 1648 bis 1870. 200 Seiten, kart.

*N₂ GOTTFRIED MARON, Kiel: Die röm.-kath. Kirche von 1870–1970 135 Seiten, kart.

O JOHANNES WALLMANN, Bochum: Pietismus / MARTIN GRESCHAT, Gießen: Aufklärung

*P FELIX FLÜCKIGER, Thun/Schweiz: Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts / WILHELM ANZ, Bielefeld: Idealismus und Nachidealismus. IV, 212 Seiten, kart.

*R₁ ERICH BEYREUTHER, München: Die Erweckungsbewegung 2., erg. Aufl. 60 Seiten, kart.

*R₂ KARL KUPISCH, Berlin: Die deutschen Landeskirchen im 19. u. 20. Jh. 2., durchges. Aufl. 132 Seiten, kart.

*S PETER KAWERAU, Marburg: Kirchengeschichte Nordamerikas / MARTIN BEGRICH †: Kirchengeschichte Brasiliens / MANFRED JACOBS, Münster: Die Kirchengeschichte Südamerikas spanischer Zunge. 68 Seiten, kart.

*T HANS-WERNER GENSICHEN, Heidelberg: Missionsgeschichte der neueren Zeit
3. verb. u. erg. Aufl. IV, 66 Seiten, kart.

U STEPHEN NEILL, Oxford: Die Ökumenische Bewegung und die Jungen Kirchen

V Register (gegebenenfalls Sonderheft)

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich